ARISTOTELES UND DIE MODERNE PSYCHOLOGIE

Inauguraldissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

philologisch-historischen Abteilung der

Hohen Philosophischen Fakultät

der

Universität Basel

vorgelegt von

Ludwig Keller
aus Karlsruhe

FREIBURG IM BREISGAU 1927

ARISTOTELES UND DIE MODERNE PSYCHOLOGIE

Inauguraldissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

philologisch-historischen Abteilung der

Hohen Philosophischen Fakultät

der

Universität Basel

vorgelegt von

Ludwig Keller
aus Karlsruhe

FREIBURG IM BREISGAU 1927

Genehmigt von der philologisch-historischen Abteilung der philosophischen Fakultät auf Antrag der Herren Professoren

Dr. P. Häberlin u. Dr. K. Joël

Basel, den 23. Mai 1927

Prof. Dr. P. Häberlin
Dekan

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Druck: Mors & Singler, Freiburg i. Br.

Inhalt

Seite

Einleitung 5

Erster Teil:

Charakteristik der modernen Psychologie.

1. Die induktiv-empirische Richtung 6
2. Die intuitiv-empirische Richtung 10
3. Die intuitiv-phänomenologische Richtung 16

Zweiter Teil:

Theorie der psychologischen Wissenschaft.

1. Der Gegenstand der Psychologie 22
2. Das psychophysische Verhältnis 32
3. Psychologie und Philosophie 44
4. Methoden der Psychologie 51

Dritter Teil:

Einige Grundbegriffe der allgem. Psychologie.

1. Empfindung und Wahrnehmung 62
2. Das Gefühl. 71
3. Der Strukturbegriff 83
4. Das Verstehen 92
5. Typus und Charakter 100

Ergebnis 109

Literaturverzeichnis 118

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41545822_0029

Wo immer die Entwicklung einer Wissenschaft zu ihren Anfängen hin verfolgt wird, finden wir, daß griechisches Denken schon mit der Lösung ihrer Probleme sich beschäftigte. Beschreibende Naturwissenschaft und Biologie, Grammatik und Rhetorik, Logik, Ethik und Psychologie, Politik und Metaphysik sind griechischen Ursprungs, griechischer Geist formte ihre Probleme und bemühte sich um ihre Lösung. Die griechische Philosophie ist die geistige Mutter der modernen Wissenschaft. „Vor allem bedeutet ja Aristoteles recht eigentlich die hohe Schule, durch die der Menschengeist hindurch ging.“ [1]) Erstaunlich ist die Vielseitigkeit dieses Forschers, der nicht nur Beobachtungen, sondern auch geschichtliche Erfahrungen: Gesetze, Staatsverfassungen, dichterische Sentenzen, Aussprüche berühmter Männer, Sitten und Gebräuche in den Kreis seiner Betrachtungen zog. [2]) Seine Psychologie ist enthalten in den drei Büchern über die Seele und den kleineren naturwissenschaftlichen Schriften Daneben finden sich besonders in der Ethik und Rhetorik zahlreiche psychologische Bemerkungen.

Die nachfolgende Untersuchung will die Frage beantworten, ob zwischen moderner und aristotelischer Psychologie eine Verwandtschaft hinsichtlich der Prinzipien besteht, und inwieweit moderne Ergebnisse bei Aristoteles schon vorgebildet sind.

---

[1]) K. Joël, Gesch. d. antiken Philos. I, S. 7.

[2]) Vergl. R. Eucken, Über die Bedeutg. d. aristot. Philos. S. 10.

Die Beantwortung dieser Fragen begegnet mehrfachen Schwierigkeiten. Einmal ist es die ungeheure Mannigfaltigkeit der modernen psychologischen Literatur; zum andern wirkt äußerst erschwerend die Verwirrung in der Terminologie und die oft abweichende Problemstellung.

Die vorliegende Untersuchung ist deshalb weit davon entfernt, einen vollständig durchgeführten Vergleich der aristotelischen und der modernen Psychologie zu erstreben, ihr Ziel ist bescheidener: sie will ein Beitrag dazu sein und den Vergleich auf einige Grundbegriffe beschränken. Damit hängt auch eine Beschränkung innerhalb der verschiedenen psychologischen Richtungen zusammen. Es konnte dabei von der neuscholastischen Richtung, die ja die aristotelische Tradition sehr rein bewahrte (Mercier, Geyser), abgesehen werden. Aber auch innerhalb der anderen Richtungen war eine weitere Beschränkung auf einige ihrer hervorragenden Vertreter geboten. Es sollen besonders W.Wundt, O. Külpe, Th. Lipps und W. Stern, sodann W. Dilthey, Ed. Spranger, K. Jaspers, P. Häberlin und gelegentlich E. Husserl zu Wort kommen.

Die verschiedenartige Problemstellung bedingte auch ein besonderes methodisches Vorgehen. Im wissenschaftstheoretischen Teil werden die Theorien vergleichend einander gegenüber gestellt, im Abschnitt „allgemeine Psychologie" einige Grundbegriffe der modernen Psychologie dargestellt und, wo immer möglich, aristotelische Gedanken herausgehoben [1]).

Charakteristik der modernen Psychologie.

1. Die induktiv-empirische Richtung.

Unter induktiv-empirischer Psychologie verstehen wir jene psychologische Richtung, die das seelische Leben auf eine

[1]) Von der Behandlung der Begriffe der Vorstellung und des Willens ist ganz abgesehen worden.

begrenzte Zahl von Elementen zurückführt, welche aus der inneren Erfahrung, aus dem Experiment und der Fremdbeobachtung analytisch gewonnen werden.

Die Wurzeln dieser Richtung reichen bis zu den englischen Psychologen Hume, Hartley, James und John Stuart Mill und Spencer. Die beiden Mill bauten ihre Psychologie auf der Hypothese auf, daß das ganze Seelenleben sich aus einfachen sinnlichen Elementen entfalte, die durch mit Notwendigkeit wirkende Assoziationsgesetze miteinander verknüpft werden. Diese konstitutiven Elemente werden durch Analyse der seelischen Erscheinungen gewonnen in ihrer Verbindung mit den physiologischen Tatsachen. Nachdem die Elemente gewonnen sind, werden sie wieder zusammengefügt, und auf diese Weise ist dann die seelische Erscheinung erklärt. Zurückführung auf Elemente und synthetisch konstruktive Methode sind die beiden Merkmale der englischen Assoziationspsychologie.

Eine weitere Etappe in der Entwicklung dieser Richtung bedeutet Herbart, der auf der englischen Assoziationspsychologie fußt. Er führte die quantitative und rechnerische Bestimmung der Elemente ein, um die Schwierigkeit der Instabilität der psychischen Erscheinungen, ihre individuellen Verschiedenheiten und die engen Grenzen der Beobachtung zu überwinden. Die aufgestellten Gesetze sollten durch Anwendung der Mathematik eine strengere Fassung erhalten.

Gegenüber dem Herbart'schen Versuch einer „mathematischen Psychologie", den er für mißlungen hält, will Gustav Theodor Fechner im Verfolg dieser Richtung die materiellen Phänomene, an welche die psychischen geknüpft sind, als Unterlage für die Rechnung nehmen, weil diese der Messung und Berechnung mehr zugänglich seien. In seiner Psychophysik will er untersuchen: „was gehört quantitativ und qualitativ, fern und nahe, in Körperwelt und geistiger Welt zusammen, und nach welchen Gesetzen folgen ihre Veränderungen auseinander oder gehen mit-

einander?[1]) Im Zendavesta schon hatte Fechner die Grundgedanken seiner Psychophysik kurz entwickelt. [2]) Schon hier formulierte er die gesetzliche Beziehung, die zwischen Physischem und Psychischem bestehe so, daß „die psychische Intensität der Logarithmus der zugehörigen physischen Intensität" sei. Charakteristisch ist auch für die Methode Fechners die Verwendung der Mathematik und des Experiments. Fechner will für die Psychologie eine ähnlich exakte Grundlage schaffen, wie es die Physik für die Naturwissenschaften ist.

Die eigentliche Blütezeit dieser Richtung begann unter Wilhelm Wundt, der diese Forschungsrichtung als ein besonderes Gebiet abgrenzte und experimentelle Psychologie nannte. Er gründete für diesen Wissenszweig ein eigenes Institut und begann die systematische Bearbeitung des Tatsachenmaterials unter weitgehender Verwendung experimenteller, der Naturwissenschaft entlehnter Methoden. Die induktiv-empirische Psychologie wird mit Wundt ausgesprochene experimentelle Psychologie. Sie wendet das Experiment, das Messen, die Berechnung und Statistik auf die Erforschung des Seelenlebens an und ist weiter gekennzeichnet durch die analysierende Aufspaltung des Psychischen in einige wenige Elemente. Ihr Gepräge ist Atomismus. Das psychische Element ist der kleinste Baustein, den die Analyse liefert. Es unterscheidet sich qualitativ von allen anderen Elementen. So sind Empfindungen von den Gefühlen qualitativ getrennt, in der Klasse der Empfindungen werden sodann wieder Empfindungselemente nach verschiedenen Sinnesgebieten unterschieden: Gefühls- Gehörs- Geruchsempfindungen, solche des Geschmacks, kinästhetische, statische Empfindungen usw. In messerscharfer Analyse wird aber auch das Empfindungselement noch weiter zerlegt z. B. bei der Farbe in Ton, Sättigkeit und Helligkeit.

[1]) G. Fechner, Elemente der Psychophysik. 3. Aufl. I, 9.
[2]) —, Zendavesta. 3. Aufl. II, 169.

Geht auch die experimentelle Psychologie vom Erlebnisganzen aus, so verliert sie dennoch alsbald das Interesse an ihm, je weiter die Analyse fortschreitet. Ihr Ziel ist eben die Zerlegung in Elemente, die aber dadurch eine begriffliche Verselbständigung erhalten, die ihnen in Wirklichkeit gar nicht zukommt. Das psychische Element ist eine Abstraktion, es entspricht ihm keine Realität.

Die auf analytischem Wege gewonnenen Elemente werden in der Synthese wieder zusammengefügt. Die experimentelle Psychologie sah ursprünglich das Zusammenhangsprinzip alles seelischen Geschehens im naturwissenschaftlichen Gesetz der mechanischen Kausalität, ihr war und ist zum Teil bei manchen Vertretern noch heute das seelische Gebilde eine bloße Summe von Elementen, ein toter Mechanismus. Im Seelischen ist aber das Ganze mehr als die Summe seiner Teile. Die Synthese von Elementen vermag den lebendigen Zusammenhang, die einheitliche Geschlossenheit der menschlichen Persönlichkeit nicht wieder zu gewinnen. Wundt selbst erkannte im Verlauf seiner weit ausgreifenden Untersuchungen den wahren Sachverhalt und sah sich genötigt, zu einer anderen Auffassung des Seelenlebens überzugehen. Er gab das naturwissenschaftliche Kausalprinzip, den Grundsatz causa aequat effectum, für die geistige Welt auf und setzte das „Prinzip der schöpferischen Synthese“ an seine Stelle. „Unter ihr verstehe ich die Tatsache“, sagt Wundt, „daß die psychischen Elemente durch ihre kausalen Wechselwirkungen und Folgewirkungen Verbindungen erzeugen, die zwar aus ihren Komponenten psychologisch erklärt werden können, gleichwohl aber neue qualitative Eigenschaften besitzen, die in den Elementen nicht enthalten waren, wobei namentlich auch an diese neue Eigenschaften eigentümliche, in den Elementen nicht vorgebildete Wertbestimmungen geknüpft werden. Insofern die psychische Synthese in allen Fällen ein Neues hervorbringt, nenne ich sie eben eine schöpferische.“ [1])

[1]) W. Wundt, Vorles. üb. Menschen- u. Tierseele. S. 116.

Und an anderer Stelle: „Das Prinzip der psychischen Resultanten findet seinen Ausdruck in der Tatsache, daß jedes psychische Gebilde Eigenschaften zeigt, die zwar, nachdem sie gegeben sind, aus den Eigenschaften seiner Elemente begriffen werden können, die aber gleichwohl keineswegs als die bloße Summe der Eigenschaften jener Elemente anzusehen sind.“ [1])

Die induktiv-empirische Richtung der modernen Psychologie entstand, wie wir sehen, in enger Anlehnung an die Naturwissenschaft. Die junge psychologische Disziplin hatte in ihr ein formal-wissenschaftliches Gebilde vor sich, das bedeutend weiter entwickelt war und von dem sie manches lernen konnte. Die Naturwissenschaft zeichnete sich vor allem durch eine dem Material entsprechende Methode und durch Universalität des Denkens aus. Die naturwissenschaftliche Psychologie übernahm nun die Methoden der Naturwissenschaft unbekümmert um die andersartige Beschaffenheit des psychologischen Materials. Notwendigerweise mußten diese übernommenen Methoden die Psychologie auf Irrwege führen und ihrer Entwicklung hinderlich werden.

Obwohl die Psychologie des Aristoteles, wenigstens soweit sie empirischer Natur ist, durchaus auf naturwissenschaftlichem Grunde erwuchs, hat sie zur eben geschilderten Psychologie der Elemente keine Beziehung. Aristoteles kannte vor allem die modernen naturwissenschaftlichen Methoden nicht. Aber selbst deren Kenntnis würde ihn kaum veranlaßt haben, mit ihrer Hilfe eine quantitative Bestimmung des Psychischen zu erstreben, ging doch sein ganzes Bemühen vielmehr auf das Erfassen des Wesens der Seele, der Natur ihrer Vermögen und deren Betätigung. Die Frage nach dem „was ist“ steht bei ihm immer im Vordergrund.

2. Die intuitiv-empirische Richtung.

Das Verdienst, den Mangel der erklärenden Psychologie frühzeitig erkannt zu haben, gebührt Wilhelm Dilthey.

[1]) W. Wundt, Grundriß der Ps. 8. Aufl. S. 398.

In seiner Abhandlung: „Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie“ [1]) übte er an der experimentellen Psychologie nicht nur eine vernichtende Kritik, sondern gab auch zugleich die großen Gesichtspunkte und Leitgedanken für eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. Damit wurde er der Begründer der sogenannten „geisteswissenschaftlichen“ oder „verstehenden“ Richtung der modernen Psychologie, auch „Strukturpsychologie“ genannt.

Dilthey erstrebt eine Psychologie, die zur Grundlage der Geisteswissenschaften tauglich ist. Eine solche Psychologie erweist sich als durchaus notwendig, denn jede Geisteswissenschaft kommt in der Analyse ihrer Grundbegriffe auf psychologische Zusammenhänge: so etwa die Religionswissenschaft bei der Analyse des Phänomens Religion auf Begriffe wie „Gefühl, Wille, Abhängigkeit, Freiheit“, die Jurisprudenz auf solche wie „Norm, Gesetz, Zurechnungsfähigkeit“, die Ästhetik auf den Begriff des Schönen usw. Sie alle weisen auf die Psychologie. Die erklärende Richtung sieht sich aber außer Stande, die zugrunde liegenden psychologischen Tatsachen aufzuhellen. Sie kennt ja nur ein aus Elementen, die in künstlicher Isolierung gewonnen wurden, zusammengesetztes Seelenleben. So erklärt sich bei Dilthey die Forderung nach einer „unbefangenen und unverstümmelten Auffassung“ des Seelenlebens. Die Psychologie muß die „volle Wirklichkeit des Seelenlebens“ zur Darstellung bringen und soll den „höchsten Grad von Sicherheit“ aufweisen. Um dieses Ziel zu erreichen, muß sie vom Seelenleben des entwickelten Menschen ausgehen, es in seiner Totalität erfassen, beschreiben und analysieren. Dieses Seelenleben ist uns in der inneren Wahrnehmung gegeben, wir erleben es als unser Leben. Und weil wir es erleben, können wir es auch verstehen. Das Verstehen ist das Erkenntnismittel dieser psychologischen Richtung. (Siehe Kapitel Ver-

[1]) W. Dilthey, Ges. Schriften. Bd. V.

stehen.) Das Ganze des Seelenlebens ist gleichsam ein architektonisch gegliedertes Gebäude: Intelligenz, Trieb- und Gefühlsleben sind miteinander verbunden zu unlösbarem Zusammenhang, der uns in der Erfahrung gegeben ist. Dilthey nennt ihn Strukturzusammenhang (vergl. Kapitel Strukturbegriff). Er hat teleologischen Charakter und ist dem Gesetz der Entwicklung unterworfen. Der Verlauf seelischen Lebens ist Entwicklung. Struktur ist gleichsam die Breite, Entwicklung die Länge des Seelenlebens. Die Entwicklung rührt nach Diltey daher, daß in der Struktur und ihren treibenden Kräften eine Zweckmäßigkeit und ein Wertzusammenhang besteht, der sie in einer bestimmten Richtung vorwärts treibt.

Auch Aristoteles will das Seelenleben erfassen und beschreiben [1]). Seine Psychologie soll aber nicht wie bei Dilthey die Grundlage der Geisteswissenschaften abgeben, sie ist sich selbst Zweck und will nichts anderes als eine naturwissenschaftlich-metaphysische Betrachtung der Seele sein. Aristoteles sucht das Leben der Seele so wie es sich seinem betrachtenden Blick in den verschiedensten Betätigungen zeigt als eine Einheit zu begreifen. Aber er hat einen andern Begriff des Seelenlebens als Dilthey. Nicht nur was wir in uns in innerer Wahrnehmung erleben ist Seelenleben, sondern was überhaupt lebt, hat für Aristoteles Seele. Deutlich ist sodann bei Aristoteles der Dilthey'sche Grundbegriff der Struktur vorgebildet in der Entelechie. Diese ist Träger der verschiedensten Vermögen und hat ebenfalls teleologischen Charakter.

Auf den Wertzusammenhang und seine Erfassung hat besonders Spranger sein Augenmerk gerichtet. Auch für ihn ist wie für Dilthey die individuelle Seele ein sinnvoller Zusammenhang von Funktionen, in dem verschiedene Wertrichtungen im Ichbewußsein aufeinander bezogen sind. Das Werterleben organisiert den Menschen innerlich und ist in sich mannigfach geschichtet und gegliedert. Eine bestimmte

[1]) de an. 402 a 7.

Richtung des Wertens, das sich im Erleben wie im Schaffen verwirklicht, steht dabei jedesmal an der Spitze. Im Werterleben, Wertwollen und Wertschaffen offenbart sich demnach die Persönlichkeit und daraus folgert Spranger, daß die Darstellung der Wertrichtungen eines Menschen ein Bild seiner Gesamtpersönlichkeit ergebe. Da nun gewisse Werte von gewissen Gruppen von Menschen erstrebt oder geschaffen werden, gewinnt Spranger durch Zusammenfassung der einer Gruppe zukommenden Merkmale „Typen": die geisteswissenschaftliche Psychologie wird zur Typenpsychologie.

Keime zu einer Psychologie der Typen finden sich schon bei Aristoteles. Allerdings treffen wir sie nicht in seinen psychologischen, sondern in den ethischen Schriften, wo er von den Gütern spricht, die von den Menschen erstrebt werden (vergl. Typus und Charakter). Eigenliche Typenpsychologie lag Aristoteles wohl ziemlich fern. Auch als Psychologe reizt ihn nicht das Individuelle sondern das Allgemeine, das allen Menschen Gemeinsame. Dagegen bewährte sich sein Schüler und Nachfolger Theophrast als glänzender Schilderer von Menschentypen.

Was Häberlins Psychologie von der bisherigen geisteswissenschaftlichen Psychologie unterscheidet, ist einmal ihre Universalität. „Psychologie ist, wie alle Wissenschaft universal gerichtet".[1]) Damit erhält die Psychologie eine der Naturwissenschaft ebenbürtige Stellung. Freilich muß diese universale psychologische Wissenschaft wegen der Begrenztheit unseres Verstehensvermögens eine für uns unerfüllbare Aufgabe bleiben. In Wirklichkeit ist die anthropologische Psychologie allein das für uns aussichtsreiche Gebiet. Ihr Ziel ist, „das menschliche Geschehen in seinem Wahrheitszusammenhang zu erfassen". [1])

Schon Dilthey hatte der Psychologie die Aufgabe zugewiesen, das Seelenleben des entwickelten Menschen zu er-

[1]) P. Häberlin, Der Geist und die Triebe. S. 1.

fassen und zu beschreiben. Seine Ideen sind gleichsam der Plan, Häberlin legte das Fundament dieser verstehenden Psychologie. Er geht dabei von dem Begriff aus, auf den Dilthey immer hinwies, und von dem auch Aristoteles ausgegangen war: vom Begriff des Lebens. Die Bestimmung dieses Begriffes ist allerdings bei beiden verschieden. Für Häberlin ist Leben „ständige aktive Veränderung, ununterbrochener Funktionsverlauf".[1]) Aristoteles sieht die Kennzeichen des Lebens in der Ernährung, im Wachtum und in der Abnahme.[2]) Sein Lebensbegriff ist also biologisch, derjenige Häberlins psychologisch. Die psychologisch gefaßte Funktion nennt Häberlin die Handlung. In der Betrachtung kann ihr Verlauf in beliebig kleine Schritte zerlegt werden; ein solcher Schritt ist dann ein Handlungselement oder eine „Elementarhandlung".[1]) Den Begriff der Handlung finden wir bei Aristoteles nicht, wohl aber kennt er den ihm zugrunde liegenden Sachverhalt; denn Handlung im Sinne Häberlins ist Aktivierung einer Disposition und führt zu einer neuen Disposition; für Aristoteles ist die Seele erste Entelechie, latente Kraft, ihre Betätigung aber eine Überführung des Latenten ins Aktuelle. In diesem Sinne werden die aristotelischen Begriffe Disposition (Potenz) und Akt auch von Lipps und Stern angewandt.[3])

Mit Rücksicht auf die in ihr potentiell vorhandene Handelnsrichtung wird die Disposition Interesse genannt. Handlung ist für Häberlin demnach Aktivierung eines Interesses, einer Eigenschaft. Diese ist Handlungsmöglichkeit oder Potenz, die durch den Akt in die Wirklichkeit übergeführt wird.

Handlung ist die Auseinandersetzung mit einem Objekt, genauer zwischen dem Interesse eines Subjekts und dem

---

[1]) Häberlin, Geist und Triebe. S. 72.

[2]) de an. I, 412 a 14.

[3]) Häberlin, Gegenstand d. Ps. S. 49.
Häberlin, Geist und Triebe. 374, 375, 392.
Th. Lipps, Grundtatsachen. S. 96.
W. Stern, Diff. Ps. 24.

eines Objekts. Sie ist nicht reine Aktion, sie ist Reaktion, da das Subjekt sein Handeln mit Rücksicht auf das Objekt modifizieren muß. Häberlin unterscheidet an jeder Handlung drei Phasen: Die Erlebnisphase, in der das fremde Interesse perzipiert wird, das Gefühl als die zentralbestimmte Reaktion und die Tat, die Durchsetzung des zentralen Interesses. Mit ihr findet die Handlung ihren Abschluß.

Zwischen Gefühl und Tat kann sich aber noch eine weitere Phase einschieben, die der Vorbereitung der Tat dient. Häberlin nennt sie Planphase. In ihr wird das Individuum wissendes Subjekt; die Phänomene des Bewußtseins, der Wahrnehmung und Vorstellung, des Urteils und der Wertung, der Reflexion und der Phantasie sind in ihr eingeschlossen. Mit diesen drei beziehungsweise vier Phasen ist die Form des menschlichen Lebens beschrieben.

Von diesen Phasen sind einzelne bei Aristoteles erkennbar. Er will ja die Tätigkeiten der Seele beschreiben, kommt aber oft in der Betrachtung über die psychologische Seite nicht hinaus und vermag manche Vorgänge nicht rein psychologisch zu würdigen. Die Erlebnisphase findet ausgedehnte Behandlung in den Kapiteln über die Sinneswahrnehmung [1]), das Gefühl dagegen wird innerhalb de anima auffallend vernachlässigt; erhöhte Aufmerksamkeit schenkt er dagegen der Wissensphase, eine Tatphase im Sinne Häberlins ist dagegen nicht festzustellen. Die Ausführungen über das Vermögen der Bewegung dienen im wesentlichen nur der Feststellung des bewegenden Prinzips.

Wohl sucht Aristoteles die verschiedenen Lebensäußerungen als eine aufsteigende Reihe von Prozessen zu begreifen, von denen die höheren ohne die niederen nicht vorkommen, die Zurückführung auf besondere Vermögen läßt aber die Tatsache der Verbundenheit der verschiedenen Betätigungen als Phasen eines und desselben psychischen Verlaufs allzusehr zurücktreten.

[1]) de an. 416 b 32—427 a 16.

Der Inhalt des Lebens besteht nach Häberlin in zwei großen Tendenzmassen, den Trieben, dem Beharrungs- und dem Selbstveränderungstrieb mit ihren zahlreichen Modifikationen. Das Verhältnis dieser beiden Triebe ist bestimmt durch den Einheitsfaktor; er ist das „Maß und daher der Lenker der Triebe“ [1]) und bewahrt das Individuum vor absoluter Exzentrizität. Den Trieben gegenüber steht der Geist als Ausdruck der Tatsache, „daß in allem Interesse ... ein Zug zur Ausgeglichenheit und also zur Überwindung der Subjektivität waltet“. [2])

In einer solchen Psychologie werden auch Phänomene wie Gewissen, Idealbildung, Triebfixierung, Kompromisse zwischen Ideal und tatsächlichem Handeln einer Analyse unterzogen, Erscheinungen, die in der aristotelischen Psychologie keine Stelle finden.

3. Die intuitiv-phänomenologische Richtung.

Phänomenologie will eine selbstständige Wissenschaft mit eigenem Gegenstand sein. Wenn wir sie hier unter der Überschrift „intuitiv-phänomenologische Richtung der modernen Psychologie“ behandeln, bedarf es einer Rechtfertigung, die wir jedoch erst am Ende dieses Kapitels zu geben vermögen.

Auch die Phänomenologie ist in gewissem Betracht als Reaktion gegen die experimentelle Psychologie entstanden. Ihr Begründer Husserl nimmt vor allem gegen die Auffassung Stellung, als ob die experimentelle Psychologie die Psychologie sei, während sie doch jede direkte und reine Bewußtseinsanalyse beiseite schiebe zugunsten „indirekter Fixierungen psychologischer oder psychologisch relevanter Tatsachen“. [3]) Die experimentelle Psychologie sei eine Methode, um wertvolle psychophysische Tatsachen festzustellen,

[1]) Häberlin, Geist und Triebe, S. 383.
[2]) ebenda. S. 410.
[3]) Edm. Husserl, Philos. Logos I, S. 302.

die aber eine systematische, das Psychische immanent erforschende Bewußtseinswissenschaft nötig habe. Eine solche ist ihm die Phänomenologie des Bewußtseins, Phänomenologie genannt, im Gegensatz zur Naturwissenschaft des Bewußtseins, der Psychologie.

Als Wissenschaft vom Bewußtsein scheint die Phänomenologie in Wirklichkeit Psychologie zu sein, was aber von Husserl bestritten wird. „Ich betone, daß die reine Phänomenologie ... nicht Psychologie ist, und daß nicht zufällige Gebietsabgrenzungen und Terminologien, sondern prinzipielle Gründe es ausschließen, daß sie der Psychologie zugerechnet werde" (Id. S. 2 u. a. a. O.), sie ist „nichts weniger als Psychologie, als Erfahrungswissenschaft von psychischen Eigenschaften und Zuständen animalischer Realitäten (L. U. II, 1. S. 7). Vielmehr kann eine wirklich zureichende empirische Wissenschaft vom Physischen in seinen Naturbezügen erst dann im Werke sein, wenn die Psychologie sich auf eine systematische Phänomenologie baut; wenn also die Wesensgestaltungen des Bewußtseins und seiner immanenten Korrelate im systematischen Zusammenhang rein schauend erforscht und fixiert, die Normen abgegeben für den wissenschaftlichen Sinn und Gehalt der Begriffe von jederlei Phänomenen, also der Begriffe, mit denen der empiriche Psychologe das Psychische selbst in seinen psycho-physischen Urteilen ausdrückt". [1])

Husserl begründet die Verschiedenheit der Phänomenologie von der Psychologie mit der Verschiedenheit sowohl des Gegenstandes als auch der Methode. Von letzterer wird im Kapitel „Methoden" zu reden sein. Gegenstand der Phänomenologie sind die Gegebenheiten des reinen Bewußtseins, Gegenstand der Psychologie die des empirischen Bewußtseins. Diese Gegebenheiten des reinen Bewußtseins nennt Husserl *Wesen*, und die Phänomenologie ist Wesenswissenschaft, Wesensforschung. [2])

[1]) Edm. Husserl, Philos. S. 320.

[2]) vgl. ebd. S. 318.

Wenden wir uns kurz dem für die Phänomenologie so wichtigen Wesensbegriff zu. Eine Untersuchung dieses Begriffs gibt Husserl im ersten Abschnitt der Ideen, zieht aber den Ausdruck Eidos vor. Was wir durch die Erfahrung kennen, ist immer ein Individuelles, das zu einer bestimmten Zeit, an bestimmten räumlichen Ort in bestimmter physischer Gestalt existiert. „Seinem Wesen nach" könnte es aber ebensogut zu anderer Zeit, an anderem Ort und in anderer Gestalt existieren, es bliebe doch was es ist. Das individuelle Sein ist also zufällig. Aber „ein individueller Gegenstand ist nicht bloß überhaupt ein individueller, ein Dies-da, ein einmaliger, er hat, als ‚in sich selbst' so und so beschaffener, seine Eigenart, seinen Bestand an wesentlichen Prädikabilien, die ihm zukommen müssen (als ‚Seiendem, wie er in sich selbst ist'), damit ihm andere, sekundäre, relative Bestimmungen zukommen können". [1]) Wesen bezeichnet also „das im selbsteigenen Sein eines Individuums als sein Was Vorfindliche". [2])

Im gleichen Sinn finden wir den Wesensbegriff bei Aristoteles. Auch er hat die Überzeugung von der Unzulänglichkeit der Sinneserkenntnis. „Die Sinnlichkeit führt uns nicht zum wahren Wissen". [3]) Wir kommen aber in dessen Besitz, wenn wir das Wesen kennen. [4]) Wesen eines Dinges ist das in sich bestimmte Eigensein desselben, das Subjekt aller über dieses Ding möglichen Aussagen ist. Aristoteles bezeichnet das Wesen mit Ausdrücken wie *οὐσία, ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία, οὐσία ἄνευ ὕλης, πρώτη ὐυσία, λόγος, τὸ τί ἦν ἐκείνῳ εἶναι, μορφή, εἶδος.* Diese letztere Bezeichnung hat auch Husserl von Aristoteles zur Bezeichnung seines Wesensbegriffes übernommen. Mit *εἶδος* bezeichnet Aristoteles aber auch die Form das konstitutive Seinselement, das zusammen mit der Materie

[1]) Edm. Husserl, Ideen, S. 9.

[2]) ebenda. S. 10.

[3]) Anal. Post. 87 b 28, vgl. Met. 981 b 10.

[4]) Vgl. Met. 1033 a 28. 1032 a 13. 996 b 19. 1028 a 36.

den Gegenstand, das Kompositum bildet. εἶδος, Form, und εἶδος, logisches, begriffliches Wesen sind nicht identisch, aber der aristotelische Sprachgebrauch unterscheidet hier nicht genau. Die Form gibt dem Gegenstand Wirklichkeit, Sein und Wesen, kann also nicht selbst dieses Wesen sein. Form abstrahiert von der Materie, Wesen abstrahiert nicht von der Materie, sondern nur vom konkreten mit Materie behafteten Einzeldinge. Im Wesensbegriff ist die Materie mitenthalten, es würde sonst nicht das Wesen des ganzen Dinges, sondern nur des einen Bestandteils zum Ausdruck kommen [1].)

Nach Husserl werden die Wesen im Schauen erkannt. Unsere Anschauung gibt uns nur Individuelles, sie ist individuelle oder erfahrende Anschauung. Diese individuelle Anschauung kann aber in Wesensschauung umgewandelt werden. Gegenstand dieser Anschauung ist dann das reine Wesen, während die empirische Anschauung das Daseiende zum Gegenstand hat. In der Wesensschau liegt die Ausschaltung jeder Daseinssetzung. „Die Schauung erfaßt das Wesen als Wesenssein und setzt in keiner Weise Dasein". [2]) Das Erfassen der Wesen geschieht in einem Akte generalisierender oder ideierender Abstraktion, Ideation genannt, und besteht darin, daß der Geist sich einem Anschauungsgegenstand zuwendet und ihn oder gewisse seiner Stücke und Momente zu „Ideen" erhebt. Auf welche Weise ein Ich aber von der Anschauung des Individuellen zur Anschauung des Wesens gelange, ist damit nicht genügend geklärt.

In analoger Weise wie bei Husserl finden wir auch bei Aristoteles eine Wesensschau. Das Wesen eines Dinges wird nach ihm in seinem Begriffe ausgedrückt. Begriffliche Bestimmung und Erkenntnis der Wesen ist aber für Aristoteles nicht dasselbe. Zwischen beiden besteht nur insofern eine Beziehung „als die Definition der durch das wissenschaftliche Bedürfnis bedingte Ausdruck des von ihr intendierten Objekts

[1]) Vgl. G. Hertling, Materie und Form.

[2]) Edm. Husserl, Philos. S. 316.

ist.[1]) Wie kommt aber Aristoteles zum Wesen, das in der Definition seine wissenschaftliche Darstellung erhält? Ähnlich wie Husserl durch die Wesensschau. Es erweist sich nämlich als unmöglich, das Wesen etwa durch den deduktiven Syllogismus zu erkennen, denn er legt ja dem Schlußsatz eben diesen Wesensbegriff zugrunde, um daraus dem Gegenstand die in jenem Begriff enthaltene Eigenschaft zuzusprechen. Es muß also das Wesen vorher schon erkannt sein. Dies ist aber auch auf induktivem Wege nicht möglich, denn aus empirischer Induktion ergibt sich niemals apodiktisches evidentes Allgemeinwissen. Es muß also einen dritten Weg geben, der uns zur Erkenntnis der Wesen führt. Aristoteles sieht ihn in der Wesensschau. Das Prinzip, das den Menschen hierzu befähigt, ist der *νοῦς ποιητικός* wie man ihn mit einem bei Aristoteles selbst nicht vorkommenden Ausdruck nennt.[2]) Diese Erkenntnis geschieht auf dem Grunde der Allgemeinvorstellungen und wird durch Akte des Vergleichens, Unterscheidens und Abstrahierens vollzogen. Dabei hält Aristoteles die empirischen Vorstellungen, in denen die Wesenheiten konkret realisiert sind, für unbedingt erforderlich und nur durch sie ist es dem Geiste möglich durch eine Art von Erhellung die Wesen zu schauen. Geyser, der die Stufen der Wesensschau bei Aristoteles eingehend untersuchte, faßt das Ergebnis zusammen indem er bemerkt, daß dem Auge des Aristoteles nicht verborgen geblieben sei, „daß eine eigentliche Wesensschau dem menschlichen Geiste nur in einem begrenzten Umfange möglich ist. Erreichbar ist sie bei den mathematischen Gegenständen. Was aber die Gegenstände der Natur anbetrifft, so läßt sich zwar das sekundäre Wesen der empirisch gegebenen akzidentalen Bestimmtheiten erschauen, aber nicht auch das primäre ihres substantialen Substrats, obwohl dieses allein eine vollkommene Usia ist und

[1]) Vgl. J. Geyser, Erkenntnistheorie des Arist. S. 90 ff.
[2]) de an. 430 a 15.

das eigentliche Ziel der wissenschaftlichen Forschung bildet". [1])

Die Wesenserkenntnis im Schauen wie sie Husserl lehrt, ist also auch Aristoteles nicht unbekannt. Während aber Aristoteles sie nur in wenigen Fällen für möglich erklärt, will Husserl die Grenzen, die uns durch die Natur unseres Erkenntnisvermögens gezogen sind, überschreiten und diese Wesensschau zur Grundlage der übrigen Wissenschaften machen. Vom aristotelischen Standpunkt aus muß dieser Versuch ohne Erfolg bleiben. Damit ist aber dann auch der Gegenstand der Phänomenologie wie ihn Husserl versteht, in ein Nichts zerronnen. Reine Wesen zu schauen ist uns nicht möglich, der Phänomenologe beschäftigt sich demnoch mit den empirischen Gegebenheiten des Bewußtseins, und aus diesem Grunde haben wir die Wesenswissenschaft als intuitiv-phänomenologische Richtung der modernen Psychologie an dieser Stelle behandelt. Das Kapitel „Methoden" wird zeigen, daß auch hier keine prinzipiellen Unterschiede zwischen Phänomenologie und Psychologie vorliegen.

Theorie der psychologischen Wissenschaft.

Wer sich auf dem Gebiet der neueren Psychologie umsieht, steht einer größeren Zahl von Richtungen gegenüber, die sich mehr oder minder heftig befehden. Von einsichtigen Psychologen wurde diese Zersplitterung immer bedauert. Brentano erhob schon 1874 die Forderung, an Stelle der vielen Psychologien sei eine Psychologie zu setzen, und Windelband stellte 1876 in seiner Züricher Antrittsrede die Tatsache fest, daß die Psychologie in jedem Vertreter wieder von vorn begänne. Die Verhältnisse haben sich seitdem keineswegs gebessert, redet doch Häberlin in seiner Vorrede zum „Gegenstand der Psychologie" (1921) noch von einer Not der Psychologie. Diese Not zeigt sich in einer geradezu erschreckenden Verwirrung der Begriffe, die

[1]) Jos. Geyser, Erkenntnistheorie des Arist. S. 310.

in der Unsicherheit über die Grundfragen der Psychologie ihre Ursache hat. Es sind dies vor allem die Fragen über den Gegenstand der Psychologie und ihre Stellung im System der Wissenschaften und über das psycho-physische Verhältnis.

1. Der Gegenstand der Psychologie.

Psychologie ist nach Aristoteles die Erforschung der Seele.[1]) Wegen der Vortrefflichkeit und Erhabenheit ihres Gegenstandes stellt er diese Wissenschaft in die erste Reihe.[2]) Ihr Gegenstand ist die Seele, das Prinzip der lebenden Wesen.[3]) An anderer Stelle wird die Seele erste Wirklichkeit eines physischen, potentiell lebendigen Körpers genannt.[4])

Aristoteles gewinnt demnach den Gegenstand der Psychologie auf folgende Weise: dem betrachtenden Blick bietet sich eine lebendige und eine leblose Welt dar. Kennzeichen des Lebens ist, daß etwas durch sich ernährt wird, wächst und abnimmt.[5]) Körper dieser Art sind zusammengesetzt, sie besitzen Organe, denen verschiedene Funktionen eigen sind. Trotz dieser Funktionsverschiedenheit ist aber der Organismus eine Funktionseinheit. Es muß also, so folgert Aristoteles, ein inneres Band, ein Prinzip, da sein, das die verschiedenen Organe zusammenhält und ihre einzelnen Funktionen auslöst. Dieses Prinzip nennt Aristoteles Seele. Leben und Seele hängen demnach aufs innigste zusammen: die Seele ist Ursache des Lebens; wo Leben ist, da ist Seele. Die aristotelische Psychologie ist demnach Vitalismus im modernen Sinne des Wortes, denn nach Aristoteles beruht das Zweckmäßige und Ganzheitsbezogene der Lebensvorgänge auf der Eigengesetzlichkeit der Seele. Driesch nennt die Lebenslehre des Aristoteles „ursprünglichen oder naiven Vitalismus", weil

[1]) de an. I, 402 a 3 ff.
[2]) de an. I, 402 a 4
[3]) ib. 402 a 6.
[4]) ib. 412 a 27.
[5]) vergl. de an. I, 412 a 14.

er aus „ganz unbefangenem Betrachten der Lebensphänomene heraus“ erwachsen ist.[1])

Auf wesentlich anderen Wegen löst die moderne Psychologie die Gegenstandsfrage. Vor allem gab sie die biologische Betrachtungsweise auf und wandte sich mehr und mehr den Bewußtseinsphänomenen zu. Indem sie von der Erforschung der peripheren Vorgänge ausgeht, strebt sie dabei zielbewußt der Erkenntnis der zentralen Faktoren zu: sie ist nacheinander Psychophysik, physiologische Psychologie, Denk- und Willenspsychologie, faßt als geisteswissenschaftliche Psychologie diese Teilgebiete zusammen und betrachtet sie unter wahrhaft psychologischen Gesichtspunkten und wird schließlich zur universalen Psychologie. Was bei Aristoteles noch ungeschieden an Problemgebieten beisammen war, hat die moderne Psychologie herausgelöst und als jeweiliges Arbeitsgebiet verselbständigt. Der Erfolg war wohl eine gründlichere Durchforschung der einzelnen Gebiete und ein schärferes Herausstellen der Probleme aber auch die Erkenntnis, daß auf diesem Wege menschliches Seelenleben in seiner lebendigen Ganzheit nie erfaßt würde. Damit war aber auch schon der Weg zur Betrachtung des einheitlichen seelischen Verlaufs gewiesen. Gegenüber der Psychologie des Aristoteles hat sich das Gegenstandsgebiet der modernen Psychologie also zunächst verengert, um sich dann wieder zu erweitern.

Prinzipielle Überlegungen über den Gegenstand der Psychologie finden wir zunächst bei Wundt. Nach ihm haben Naturwissenschaft und Psychologie denselben Gegenstand, und es ist einzig der Standpunkt der Betrachtung, durch den sie sich unterscheiden. „Alle Erfahrung“, sagt Wundt, „ist eine einheitliche, in sich zusammenhängende. Jede Erfahrung enthält nun zwei in Wirklichkeit untrennbar verbundene Faktoren: die Erfahrungsobjekte und das erfahrende Subjekt. Die Naturwissenschaft sucht die Eigenschaften und wechselseitigen Beziehungen der Objekte zu bestimmen. Sie abstrahiert daher durch-

[1]) H. Driesch: Geschichte des Vitalismus, S. 16.

gängig, soweit dies vermöge der allgemeinen Erkenntnisbedingungen möglich ist, von dem Subjekt. Hierdurch ist ihre Erkenntnisweise eine mittelbare und, da die Abstraktion von dem Subjekt hypothetische Hilfsbegriffe erforderlich macht, denen die Anschauung niemals vollkommen adäquat gedacht werden kann, zugleich eine abstrakt begriffliche. Die Psychologie hebt diese von der Naturwissenschaft eingeführte Abstraktion wieder auf, um die Erfahrung in ihrer unmittelbaren Wirklichkeit zu untersuchen. Sie gibt daher über die Wechselbeziehungen der subjektiven und objektiven Erfahrung und über die Entstehung der einzelnnen Inhalte der letzteren und ihres Zusammenhanges Rechenschaft. Die Erkenntnisweise der Psychologie ist demnach im Gegensatz zu derjenigen der Naturwissenschaft eine unmittelbare und, insofern die konkrete Wirklichkeit selbst, ohne Anwendung abstrakter Hilfsbegriffe, das Substrat ihrer Erklärungen ist, eine anschauliche. Hieraus folgt, daß die Psychologie eine der Naturwissenschaft koordinierte Erfahrungswissenschaft, und daß sich die Betrachtungsweisen beider in dem Sinne ergänzen, daß sie zusammen erst die uns mögliche Erfahrungserkenntnis erschöpfen." [1])

Die Wundt'schen Gedankengänge, die zur Bestimmung des Gegenstandes der Psychologie führen, sind denen des Griechen gerade entgegengesetzt. Für Aristoteles gibt es eine physische und eine psychische Welt, für Wundt existiert nur eine Wirklichkeit: die psychische. Was auch immer Dasein haben mag, hat es als Erfahrungsgegebenheit, als Erlebnis eines Subjekts. Alles Material der empirischen Wissenschaft hat somit psychischen Charakter, und Psychologie ist für Wundt die unmittelbare Erfahrungswissenschaft. Sie stellt die Erfahrungsgegebenheiten als vom Subjekt abhängig dar. Ein Teil dieser Gegebenheiten kann aber auch so betrachtet werden, als ob er nicht vom erfahrenden Subjekt abhängig wäre. Es wird

[1]) W.Wundt, Uber die Definit. d. Ps., S. 11/12 (Philos. Stud. v. W.Wundt, Bd. 12).

dabei von der Zugehörigkeit dieser empirischen Tatsachen zum Erfahrungsubjekt abstrahiert und eine begriffliche Welt, Natur genannt, konstruiert. In den Anschauungen des Aristoteles und denen Wundts stehen sich also Realismus und Idealismus gegenüber. Freilich bleibt Wundt diesem Standpunkt nicht treu wie wir sehen werden.

Der aristotelische Standpunkt in dieser Frage klingt deutlich bei Th. Lipps an, der die Psychologie „als die Wissenschaft von dem Getriebe des seelischen Lebens überhaupt, seinen Elementen und allgemeinen Gesetzen" bezeichnet.[1]) Dabei geht aber Lipps im Gegensatz zu Aristoteles nicht vom Begriff Seele aus. Die psychologische Wissenschaft hat vielmehr die Aufgabe, einen solchen Begriff erst zu gewinnen, wie die Wissenschaft von der Materie einen Begriff der Materie gewinnt, „nämlich als Resultat ihrer Arbeit. Die Seele ist gar nichts als der Träger oder der zusammenfassende Ausdruck für die erkannten seelischen Wirkungen".[2]) Bemerkenswert ist die in dieser Definition der Seele enthaltene Vermengung aristotelischer mit Wundt'schen Gedanken, indem die Seele mit Aristoteles als „Träger" und im Sinne Wundts als „zusammenfassender Ausdruck" für „seelische Wirkungen" genannt wird.

Später hat Lipps seinen Standpunkt etwas präzisiert und sich Wundt genähert. In seinem Leitfaden der Psychologie definiert er die Psychologie nicht mehr als Wissenschaft vom Getriebe des seelischen Lebens, sondern nur noch als „Lehre vom Bewußtsein und den Bewußtseinserlebnissen".[3]) Er rückt damit von der Auffassung des Aristoteles ab, indem er die seelischen Geschehnisse auf die Bewußtseinserlebnisse einschränkt.

Nach Külpe kann jede Erfahrungswissenschaft sowohl nach ihrem Ausgangspunkt, dem Gegebenen, als auch hin-

[1]) Th. Lipps, Grundtatsachen des Seelenlebens, S. 4.
[2]) ebenda, S. 8.
[3]) Th. Lipps, Leitf. d. Ph., S. 1.

sichtlich des Endgegenstandes, der zu erkennenden Realität, bestimmt werden. Gegen diese letzte Art, die er Realbestimmung nennt, wendet Külpe vor allem ein, sie greife der Forschung vor und antipiziere, was erst Resultat derselben sein könne. Zum andern gibt es nach Külpe überhaupt keine „allgemein anerkannte" Realbestimmung und „es hat keinen Sinn, die Forschung im einzelnen von einer individuellen Meinung über ihr Ziel abhängig zu machen." [1])

Aristoteles ist in diesem Punkt anderer Ansicht: er bestimmt den Gegenstand der Psychologie, deren Aufgabe es ist, Natur und Wesen der Seele, ihre Vermögen und Tätigkeiten zu erkennen. [2]) Eine Forschung ohne Ziel wäre für Aristoteles unmöglich, wäre ein Erkennen ohne ein zu Erkennendes, eine Tätigkeit ohne ein Objekt.

Statt einer Realbestimmung gibt Külpe aber eine empirische, d. h. eine Bestimmung des Ausgangsgegenstandes, also eine solche des Materials: die Psychologie hat die subjektive Erfahrung zum Ausgangsgegenstand. [3]) Als Aufgabe dieser Psychologie bezeichnet Külpe die Erkenntnis „des normalen, gesunden Seelenlebens und dessen allgemeinsten Tatsachen und Gesetzen". [4]) Mit dieser Zielgebung bezeichnet er zugleich auch den Gegenstand der Psychologie: das normale Seelenleben, seine Tatsachen und Gesetze, eine Gegenstandsbestimmung, die mit der des Aristoteles insoweit übereinstimmt, als auch er die Tätigkeiten der Seele erkennen will.

Diltheys Denken ist auf eine Psychologie gerichtet, die eine allgemein gültige Grundlage für die Geisteswissenschaften abgeben könnte. Was ihm vorschwebt, ist eine Psychologie, die gleicherweise das Werkzeug des Historikers, des Nationalökonomen und Politikers wie des Theologen und des Menschenbeobachters ist. Die Psychologie soll es unter-

[1]) O. Külpe, Vorl. üb. Ps., S. 13.
[2]) de an. I, 402 a.
[3]) a. a. O. S. 19.
[4]) a. a. O. S. 20.

nehmen, „den Inhalt der Seele selber“ zu erforschen.[1]) Die Geisteswissenschaften verlangen, daß „in ihrer psychologischen Grundlegung alle psychischen Kräfte, alle psychischen Formen, von den niedrigsten bis zu den höchsten, bis zum religiösen Genius, dem geschichtlichen Helden, dem künstlerischen Schöpfer“ ihre Darstellung finden.[2]) Der Gegenstand einer solchen Psychologie ist nach Dilthey der „in Trieb, Wille und Gefühl gegebene Zusammenhang, der sich nicht erst aus einem Denkzusammenhang ergibt, sondern allem Denken und Erkennen zugrunde liegt, ein Zusammenhang, welcher „ursprünglich und immer als das Leben selbst gegeben ist“.[3]) Sie hat die „Regelmäßigkeiten im Zusammenhange des entwickelten Seelenlebens“ zum Gegenstand und ist die Darstellung der in jedem entwickelten menschlichen Seelenleben gleichförmig auftretenden Bestandteile und Zusammenhänge, wie sie in einem einzigen Zusammenhang verbunden sind, der nicht hinzugedacht oder erschlossen, sondern erlebt ist.“[4])

Es ist also das Leben selbst Gegenstand der Psychologie für Dilthey. Er rückt von einer Psychologie der Vorstellungen weit ab. Das unmittelbar Gegebene, das Gegenstand der Psychologie ist, sind nicht Vorstellungen, die eine Beziehung zu den Gegenständen haben, sondern ein Psychisches, das gar nicht mehr gegenständlich ist, weil es nicht vermittelt ist durch jene Formen gegenständlicher Erkenntnis, die alle auf das Erfassen einer fremden Wirklichkeit, als der Sphäre unseres äußeren Wirkens, gerichtet sind“.[5])

Auch Aristoteles kennt den Begriff des Lebens und setzt ihn als Gegenstand der Psychologie. Nachdem er im ersten Kapitel des zweiten Buches de an. den metaphysischen Seelen-

---

[1]) W. Dilthey, Das Erlebnis u. die Dichtung, S. 24.

[2]) W. Dilthey, Ideen, S. 157.

[3]) Der Urspr. uns. Glaub. an die Realität der Außenwelt, Sitzg. Berichte der Berl. Akad. d. Wiss. 1890, S. 987, Ideen S. 152.

[4]) Ideen, S. 152.

[5]) A. Tumarkin, Prolegomena, S. 9.

begriff definiert hat, beginnt er im zweiten Kapitel die Untersuchung von vorn und stellt den Lebensbegriff, dessen Merkmale empirisch gefunden sind, in den Vordergrund.[1]) Aber bald tritt an dessen Stelle wieder der Begriff der Seele, als der Trägerin des Lebens, der von Aristoteles als gleichwertig gebraucht wird. Beide sind aber in Wirklichkeit grundverschieden, indem dem einen das Merkmal des Funktionellen, dem andern das des Substantiellen zukommt. Bei Dilthey wird mit Leben die Funktion, die Veränderung, der ewige Wechsel im psychischen Prozeß bezeichnet. Ähnlich gebraucht auch Aristoteles diesen Begriff. Der Begriff der Seele bezeichnet aber eine Substanz, die Träger der Lebensfunktionen ist. Es hat allerdings nicht an Versuchen gefehlt, die Energeia bezw. Entelechie des Aristoteles aktualistisch zu deuten, z. B. bei Dessoir, Natorp, Wundt und Binswanger. Diese Auffassung bedeutet aber eine völlige Verkennung des begrifflichen Sachverhalts, denn sehr deutlich wird zu Beginn des zweiten Buches de anima bei der Bestimmung des Seelenbegriffes das Verhältnis von Leib und Seele dem allgemeineren von Materie und Form untergeordnet, wobei die Seele der Form als Substanz gleichgesetzt wird.

Spranger schränkt den Gegenstand der Psychologie nicht auf die Vorgänge und Zustände des einzelnen Ichs ein. Er geht von dem Gedanken aus, daß das Seelenleben eines Subjekts immer in Beziehung zu objektiven Gebilden steht. Zu diesen gehört sowohl die Natur als auch geistige Objektivitäten (Sprache, Schrift, Kunstwerke usw.). Auch für Spranger ist Psychologie „Wissenschaft vom Einzelsubjekt“[2]). Aber dieses Einzelsubjekt kann von seinen objektiven Beziehungen nicht losgelöst werden. Es steckt darin ein wahrer Gedanke, dem wir bei Aristoteles an anderer Stelle wieder begegnen werden und der neuerdings von Häberlin wieder hervorgehoben wurde, indem beide betonen, daß unsere zentrale

[1]) de an. 413a 21.

[2]) Ed. Spranger, Lebensformen. 2. Aufl. S. 7.

Stellungnahme im Gefühl vom Objekt her seine Modalität erhält und infolgedessen auch beide für die Betrachtung eine Einheit bilden. Alles seelische Geschehen ist objektbezogen, ein Gedanke, der bei Aristoteles oft wiederkehrt und zur Überlegung führt, ob nicht zuerst das Objekt und dann erst die seelische Funktion behandelt werden soll [1]).

Die objektive Seite des Subjekt-Objekt-Verhältnisses ist nach Spranger Gegenstand der Geisteswissenschaften, die sich mit den transsubjektiven und kollektiven Gebilden des geschichtlichen Lebens und mit „den Normen, nach deren Maß das Einzelsubjekt ein Geistiges im kritisch-objektiven Sinne aus sich herausgestaltet oder adäquat verstehend in sich hineinnimmt". Die Psychologie dagegen untersucht die subjektive Seite dieses Verhältnisses. Ihr Gegenstand sind: „1. die Erlebnisse, die aus der Verflechtung des Subjekts in das Transsubjektive und Kollektive hervorgehen; 2. die Akte und Erlebnisse, die der kritisch-objektiven Geistesgesetzlichkeit gemäß sind oder von ihr abweichen". [2]) Psychologie kann deshalb nur in engem Zusammenhang mit der objektiven Geisteswissenschaft getrieben werden, ja, die „Psychologie als Ganzes setzt mindestens die Geisteswissenschaften voraus"[2]).

Im Verfolg dieser Gedanken hat Spranger wieder eine eigene Richtung geisteswissenschaftlicher Psychologie eingeschlagen, die ihrem Wesen nach Typenpsychologie ist. Sie hat ihr Vorbild schon bei Aristoteles, der in seiner Ethik Typen zeichnet, noch mehr aber bei Theophrast. Das Kapitel Typus und Charakter bietet Gelegenheit, näher auf diese Zusammenhänge einzugehen.

Da Jaspers zwei Arten von Psychologie vertritt, eine kausal erklärende und eine verstehende, findet sich bei ihm gemäß dieser doppelten Einstellung auch eine zweifache Ansicht über den Gegenstand der Psychologie. Die naturwissenschaftliche Psychologie, von Jaspers Leistungspsychologie

[1]) Vergl. de an 402 b 15; 415 a 20.

[2]) Ed. Spranger, Lebensformen. 2. Aufl. S. 7.

genannt, „will gar nichts verstehen, sie versetzt sich auf keine Weise in Seelisches hinein, sondern behandelt den ganzen psycho-physischen Mechanismus wie ein seelenloses Lebewesen, dessen Funktionen untersucht werden.“ [1]) In der kausalen Betrachtung frägt die Psychologie nach der „Abhängigkeit“, nach „Bedingungen und Ursachen“ der seelischen Erscheinungen und bildet Theorien über deren „kausale Verkettung.“

Eine solche Gegenstandsbestimmung müßte Aristoteles weit von sich weisen; ein seelenloses Lebewesen bedeutete für ihn einen logischen Widerspruch, da er ja die Begriffe Leben und Seele identifiziert, wie wir in diesem Kapitel bereits dargelegt haben.

Neben dieser erklärenden Psychologie treibt Jaspers aber auch verstehende Psychologie, der er ganz andere Aufgaben zuweist. Ihr Gegenstand ist das „wirkliche bewußte psychische Geschehen. Wir wollen wissen, was und wie die Menschen erleben, wir wollen die Spannweiten der seelischen Wirklichkeiten kennen lernen. Und nicht nur das Erleben der Menschen, sondern auch die Bedingungen und Ursachen, von denen es abhängt, die Beziehungen, in denen es steht, und die Weisen, wie es sich irgendwie objektiv äußert, wollen wir untersuchen“.[2])

In dieser Gegenstandsbestimmung stimmt Jaspers in wesentlichen Punkten mit Aristoteles überein. Auch er will die „Spannweiten der seelischen Wirklichkeiten“ kennen lernen, die er in den verschiedenen Tätigkeitsberichten der Seele sieht, auch ihm ist das „Erleben der Menschen“, die Funktionen der Seele, aber auch ihre „Bedingungen und Ursachen“, die Seele, und die „Beziehungen, in denen sie steht“ (für Aristoteles der Leib) erforschenswert und deshalb Gegenstand der Psychologie.

Die angeführten Beispiele zeigen zur Genüge, wie sehr es der Klärung der Frage um den Gegenstand unserer Wissenschaft bedarf. Unter Berücksichtigung dieser Tatsache ist es

[1]) Ztschr. f. Neurol. u. Psych., S. 161.

[2]) K. Jaspers, Psychopath., S. 2.

aber jetzt nicht mehr verwunderlich, daß so viele und so verschiedene psychologische Richtungen entstehen konnten. Psychologisches Arbeiten ist bis zu einem gewissen Grade auch möglich, ohne vollständige Klarheit über den Gegenstand der Psychologie.

Eine tiefschürfende Untersuchung über die Gegenstandsfrage bietet Häberlin in seinem Buch „Der Gegenstand der Psychologie". Ausgangspunkt ist die Analyse des Urteils Urteil ist Beurteilung, Bewertung eines Objekts. In der Reflexion lassen sich Objekt und Wert trennen, und deshalb sind zwei Wissenschaften möglich: Objektwissenschaft und Wertwissenschaft. Empirische Wissenschaft ist Objektwissenschaft, ihr Material die Gesamtheit der Wahrnehmungsinhalte. Wahrnehmung ist Daseinsanerkennung. Dasein aber heißt wirklich sein. Wirklich ist was wirkt, ein Wirkliches ist ein Wirkendes, ein Subjekt in Funktion. So kann Häberlin nun den Gegenstand der empirischen Wissenschaft definieren als den „universal-eindeutigen Zusammenhang der nach ihren Eigenschaften bestimmten und in ihren Funktionen diese Eigenschaften aktivierenden Subjekte." [1])

Nun trägt alle Wahrnehmungswirklichkeit eine bestimmte Form, die Häberlin „Ichform" nennt, und diese Ichform ist psychisch. Was in der Selbstwahrnehmung gesetzt wird, ist psychisches Subjekt in psychischer Funktion, ist handelnde Seele. Auch die Fremdwirklichkeit ist psychisch, denn auch sie trägt die Ichform, darüber aber die Fremdform. Somit hat alles Material empirischer Wissenschaft psychischen Charakter, oder anders ausgedrückt: Material der empirischen Wissenschaft ist auch Material der Psychologie, empirische Wissenschaft und Psychologie sind identisch. „Die Idee der Psychologie ist identisch mit der Idee der empirischen Wissenschaft." [2]) Diese ideale Psychologie ist aber mit Rücksicht auf die Beschränktheit des Materials, das in unverstandenes, halbver-

1) P. Häberlin, Der Gegenstand der Psychologie, S. 48.
2) ebenda, S. 123.

standenes und vollverstandenes zerfällt, unmöglich. (Siehe Kapitel Verstehen.) An Stelle der idealen Psychologie tritt die Psychologie im engeren Sinne, deren Material das voll verstandene Fremdwirkliche ist. Sie ist methodische Hilfswissenschaft gegenüber der oben definierten psychologischen Universalwissenschaft. Gegenstand dieser Psychologie im engeren Sinne ist „der universale, bestimmt psychisch, d. h. persönlich gedachte Handlungszusammenhang: die universale Seele mit ihren Eigenschaften (Charakter) und deren Aktivierungen (Handlungen)". [1])

Die Psychologie Häberlins hat mit der aristotelischen den Zug zur Universalität gemeinsam. Auch Aristoteles betrachtet nicht nur das Bewußtsein und die Bewußtseinserlebnisse, sondern die Gesamtheit der Tätigkeiten der menschlichen Seele ohne Rücksicht darauf, ob sie dem Individuum als Träger bewußt sind oder nicht.

2. Das psycho-physische Problem.

Aristoteles unterstellt das Verhältnis von Leib und Seele dem allgemeinen Begriff der Zusammengesetztheit der Substanzen aus Materie und Form. Diese sind die beiden konstitutiven Elemente jedes Körpers, also auch des menschlichen.

Die Materie ist nach Aristoteles bestimmungslos, sie ist keine Substanz und kein Einzelding, sondern nur die Möglichkeit dazu. [2]) Sie ist das in Möglichkeit Seiende. [3]) Weil der Materie keine Wirklichkeit zukommt, ist sie auch nicht erkennbar. [4]) Sie ist ferner unvergänglich; nur die Einzeldinge vergehen durch Eintritt und Austritt der Form.

Die Form gibt den Dingen die Bestimmtheit. [5]) Ist die Materie Möglichkeit, so ist die Form Grund der Wirklichkeit

[1]) s. S. 31, S. 150.
[2]) Met. 1042 a 27.
[3]) ib. 1050 a 15.
[4]) ib. 1036 a ff.
[5]) ib. 1015 a 3.

oder geradezu die Wirklichkeit. Die Form ist Ziel und Ende des Werdens und der Vollendung der Dinge.[1]) Wo verschiedene Bestandteile zu einem Ganzen verbunden werden, ist es die Form, welche sie verbindet.[2])

Das Verhältnis zwischen Materie und Form einer Substanz ist das einer unmittelbaren inneren Verbindung, die Aristoteles durch das Beispiel der Marmorstatue zu veranschaulichen sucht. An jeder Statue können wir Materie und Form unterscheiden. Beide sind wesensverschieden, in der Statue aber nicht nebeneinander, sondern „als ein einziges Etwas in ungetrennter Seinseinheit" verbunden.[3])

Aristoteles ordnet nun die Seele dem Formbegriff unter, den Körper dem der Materie und die Seinsverbindung von Leib und Seele dem allgemeinen Verhältnis von Materie und Form. Leib und Seele sind infolgedessen nicht zwei Substanzen, sondern eine einzige, in der sie als substantiale Prinzipien enthalten sind, wobei die Seele den Körper durchdringt und ihn dadurch zu einem beseelten und lebendigen macht.[4])

Auf diese Weise kommt Aristoteles zu seiner bekannten Definition der Seele: *ἡ ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δανάμει ζωὴν ἔχοντος.*[5])

In dieser Definition bedarf vor allen der Ausdruck Entelechie sorgfältigster Beachtung. Er bildet mit den Ausdrücken *δύναμις* und *ἐνέργεια* eine Dreiheit, die Aristoteles zu Kunstausdrücken erhoben hat.

Zunächst stehen sich die Ausdrücke *δύμαμις* und *ἐνέργεια* gegenüber, wobei an den organischen Prozeß des Werdens zu denken ist. In diesem Betracht bezeichnet *δύναμις* den Keimzustand und *ἐνέργεια* den der Reife, den Zustand der

---

[1]) ib. 1023 a 34.
[2]) ib. 1016 b 14.
[3]) Geyser, Lehrbuch der Psychol. I, 358.
[4]) vergl. de an. II.
[5]) de an. II, 412 a 27.

Vollendung. „Die *ἐνέργεια* ist der Abschluß, *τέλος*, um dessenwillen wird die *δύναμις* angenommen.“ [1])

Der Ausdruck *ἐνέργεια* bedeutet neben dem Zustand aber auch die Tätigkeit, das Vollenden, und damit dieser Begriff dem der *ἐντελέχεια* gegenüber. *ἐνέργεια* bedeutet dann den Entfaltungsprozeß, *ἐντελέχεια* den Vollendungszustand.

Der Begiff *ἐντελέχεια* erhält aber noch eine weitere Bedeutung als Kraft, welche den Entwicklungsprozeß in Gang bringt, das potentiell Angelegte aktuiert, sie ist gleichsam der Nerv des Entfaltungsprozesses. Dabei wirkt dann die Entelechie als vorauswirkende Ursache.

In diesem Sinne nennt Aristoteles die Seele Entelechie. Sie ist vor allem Seinsprinzip des Menschen, causa formalis. Indem aber der Körper um ihretwillen da ist, ist sie Zweck der Materie, causa finalis, und als Kraft, die das in ihr Angelegte verwirklicht, das Potentielle aktuiert, ist sie causa movens. So fallen causa essentialis, causa finalis und causa movens im Entelechiebegriff zusammen.

Von den modernen Psychologen wird der Entelechiebegriff ganz besonders von Spranger und sodann von Stern angewandt (vgl. Kapitel Strukturbegriff). Im Zusammenhang mit dem psycho-physischen Verhältnis hat er bei Wundt eine gewisse Bedeutung. Für ihn ist der Körper ein System dauernder psychischer Realitäten, die einen geringen Bewußtseinsgrad besitzen. Zwischen der Seele und diesem System besteht Wechselwirkung, indem die Sinnesorgane die Seele mit der Umgebung verbinden und die Sinneszentren die empfangenen Eindrücke zum Zweck wiederholten Gebrauchs aufbewahren. Die physischen Substrate sind Werkzeuge der geistigen Tätigkeit und wurden durch diesen Dienst entwickelt und vervollkommnet, d. h. den seelischen Leistungen immer besser angepaßt. Und daraus folgert Wundt: „Für die psycho-physische Betrachtung tritt so die aristotelische Definition der Seele in ihre vollen Rechte ein. Sie ist die Entelechie

[1]) Met. IX, 8, 15.

des lebenden Körpers, oder ... der gesamte Zweckzusammenhang geistigen Werdens und Geschehens, der uns in der äußeren Beobachtung als das objektiv zweckmäßige Ganze eines lebenden Körpers entgegentritt. Leben und Beseelung sind Wechselbegriffe. Es gibt kein Leben, das nicht an psychische Vorgänge gebunden wäre, die . . . die Zweckrichtung der Organisation bestimmt haben; und es gibt kein geistiges Geschehen, das nicht als objektives Substrat eine Organisation fordert, die eine Wechselwirkung des individuellen Bewußtseins mit der Außenwelt und eine Ansammlung der aus dieser Wechselwirkung hervorgegangenen Erfolge zu bleibendem Gebrauch möglich macht." [1])

Die in diesen Worten zum Ausdruck kommende psychophysische Theorie Wundts unterscheidet sich grundsätzlich von derjenigen des Griechen durch die Spiritualisierung der Körper, die von Aristoteles, der am Wesensunterschied von Leib und Seele festhielt, nie vertreten wurde. Es lassen sich aber immerhin übereinstimmende Gedanken beider feststellen, indem beide den Sinn der Organisation des lebenden Körpers in den Zwecken der Seele erkennen und eine Entwicklung dieser Organisation durch Übung annehmen.

Über das Verhältnis von Leib und Seele finden wir in der modernen Psychologie besonders zwei Theorien, als deren Anhänger die Mehrzahl der von uns genannten Forscher sich bekennen. Es sind die Theorie der Wechselwirkung und die des psycho-physischen Parallelismus.

Die Wechselwirkungstheorie nimmt Leib und Seele als zwei getrennte Substanzen an, die nebeneinander existieren. Durch diese Annahme werden die Anhänger der Theorie in die Notwendigkeit versetzt, zu erklären, wodurch die beiden Substanzen Leib und Seele so zusammenhängen, daß von einem Menschen gesprochen werden kann. Dies geschieht durch die Annahme der Wechselwirkung: Vorgänge des Leibes erwirken solche der Seele und seelische Vorgänge

[1]) Wundt, System der Philos. II, 1907, S. 182.

erzeugen solche des Leibes. Es besteht also ein kausales Verhältnis zwischen Leib und Seele, und eben diese Wechselwirkung wird als das beide verknüpfende Band betrachtet. Die Wechselwirkungstheorie vereinigt demnach drei Gedanken: sie nimmt eine getrennte Existenz von Leib und Seele an, ferner das unmittelbare Einwirken aufeinander und endlich die Vereinigung beider durch diese Einwirkung. Für diese Theorie sprechen zahlreiche Erfahrungen, welche die Vermutung an eine Wechselwirkung hervorrufen. Es sind vor allem jene Handlungen, die dem Willen entspringen, wie Sprechen, Gehen, der Gebrauch unserer Körperteile. Andrerseits legen die Sinneswahrnehmungen den Gedanken einer Wirkung des Körpers auf die Seele nahe. Die Wechselwirkung selbst kann aber von uns nicht beobachtet werden. Wir können nur sagen: ohne bestimmte körperliche Vorgänge treten eine Reihe von seelischen Vorgängen nicht ein, und umgekehrt, wenn bestimmte, den Eintritt gewisser körperlicher Vorgänge bezweckende seelische Vorgänge stattgefunden haben, pflegen diese körperlichen Vorgänge auch einzutreten. Was aber zwischen beiden Vorgängen vermittelt und wie Vorgänge der einen Art Ursachen von solchen der andern Art werden, läßt sich nicht beobachten. An Stelle der Beobachtung tritt die Theorie und behauptet den kausalen Zusammenhang der beiden Arten von Vorgängen.

Von einer Theorie der Wechselwirkung im modernen Sinne läßt sich bei Aristoteles nicht sprechen. Leib und Seele sind für ihn nicht zwei Substanzen, sondern substantiale Prinzipien einer Substanz. Auch beruht ihre Vereinigung nicht auf der Einwirkung des einen Prinzips auf das andere, sie ist viel engerer Natur und hat ihren Grund in einem „wesensmäßigen Angewiesensein ihr beiderseitigen Funktionen aufeinander“.[1])

Die Theorie der Wechselwirkung wird z. B. von Jaspers vertreten. Er findet, daß die Untersuchung der Zusammen-

[1]) Geyser, Lehrbuch d. Ps., S. 366.

hänge in vielen Fällen auf greifbare körperliche Vorgänge führe als die entfernteren Ursachen der seelischen Phänomene. Aber er stellt eine viel innigere Beziehung zwischen Leib und Seele fest als es gewöhnlich etwa die Theorie der Wechselwirkung tut, indem er ihr Verhältnis als eine „bis auf jeden einzelnen Vorgang hinein unlösliche Einheit" bezeichnet. Beide aber stehen in einer der Psychopathologie viel eindringlicher als der Normalpsychologie entgegentretenden gegenseitigen Wechselbeziehung". [1])

Die Theorie des psycho-physischen Parallelismus nimmt zwei in sich geschlossene Reihen an, eine solche körperlicher und eine andere von seelischen Vorgängen. Eine derartige körperliche Reihe ergibt sich z. B. beim Sehvorgang: „Ein Lichtreiz erzeugt eine Veränderung im Auge, diese eine solche im optischen Nervensystem, die letztere erzeugt eine Veränderung in den sensorisch-optischen Gehirnzellen, diese eine Veränderung in den motorischen Zellen, diese eine Veränderung in den motorischen Nerven und Muskeln, worauf von diesen eine Bewegung der äußeren Bewegungsorgane des Körpers — z. B. des Organismus des Sprechens — hervorgerufen wird, die hinwiederum Veränderungen in der äußeren Natur — Schallwellen und sonstiges — zur Folge hat. In dieser ganzen geschlossenen Reihe gibt es keinen Vorgang, der nicht ein körperlicher wäre. Aber zu unserer Welt gehören auch Reihen von geistigen Vorgängen, die ebenfalls in sich geschlossen sind. Ein Wahrnehmungsakt erregt z. B. ein bestimmtes Gefühl, dieses weckt ein gewisses Verlangen, dieses ruft ein Nachdenken hervor, dieses führt zu einem Akt des Widerstrebens usw." [2])

Der Theorie des Parallelismus liegen zwei Annahmen zugrunde: es wird behauptet, beide Reihen beständen aus einer lückenlosen Folge ihrer Glieder und es gebe in keiner Reihe ein Glied, dem nicht in der andern Reihe etwas zugeordnet

[1]) Jaspers, Psychopath., S. 8 ff.
[2]) Zit. nach Geyser, Lehrb. d. Ps. I, S. 332.

sei oder entspräche. Nun zeigt die Erfahrung zweifellos, daß gewisse seelische Vorgänge nicht ohne körperliche Vorgänge eintreten, z. B. die sinnlichen Wahrnehmungserlebnisse, ebenso die Vorstellungsvorgänge. Der Parallelismus erweitert aber die Erfahrung durch die Behauptung, daß zu allen Bewußtseinsvorgängen bestimmte Gehirnvorgänge gehören und zwar so, daß die Glieder einander zugeordnet sind ohne aber in einem Kausalverhältnis zu stehen.

Auf dem Boden des psychophysischen Parallelismus steht Wundt. Aber seine Lehre über das psychophysische Verhältnis ist nicht durchweg eine, es laufen zwei Ansichten durcheinander. Wundt hat als Philosoph einen andern Standpunkt als der Physiologe und der Psychologe Wundt. Als Gegenstand der Psychologie und Naturwissenschaft bezeichnet er die eine Erfahrung, dort in ihrer Abhängigkeit, hier in ihrer Unabhängigkeit vom Subjekt betrachtet, geht also aus von der Einheit der Vorstellung mit ihrem Objekt, von Denken und Sein. Konsequenterweise dürfte es demnach für Wundt keiner Parallelismustheorie bedürfen, und es zeigt sich eine Zwiespältigkeit der Auffassung, wenn er die Frage stellt: „wie sind, nachdem die Naturforschung die gesamte Erfahrung von ihrem streng objektiven, die Psychologie ebenso von ihrem durchaus subjektiven Standpunkte aus analysiert hat, nunmehr die Beziehungen zwischen jenen bloß objektiv und diesen bloß subjektiv betrachteten Erscheinungen aufzufassen?“ [1]) Offenbar sieht sich der Philosoph Wundt gedrängt, auf das einheitliche Erfahrungsmaterial ein Prinzip anzuwenden, das auf ganz anderem Boden entstanden ist, nämlich dort, wo eine doppelte Realität anerkannt wird; der Physiologe und Psycholog wendet das Parallelprinzip, das er für beide Wirklichkeiten als durchaus nötig erkannt hat, an, vergißt aber darüber seinen monistischen Standpunkt als Philosoph. Denn unter dem Gesichtspunkt des letzteren ist diese Art Parallelität keine substanzielle und die Beziehung

[1]) W. Wundt, Physiolog. Psycholog. III, S. 708.

der beiden Reihen keine real-kausale. Es wäre diese Parallelität zwischen der unmittelbaren Erfahrung, also dem Psychischen und der mittelbaren, d. i. die durch Abstraktion vom erfahrenden Subjekt entstandenen physische Welt, die in Wirklichkeit auch ein Psychisches ist, eine Parallelität zwischen zwei psychischen Reihen. Als naturwissenschaftlicher Psycholog denkt Wundt dagegen immer an zwei Wirklichkeiten, deren Beziehung er durch das Parallelprinzip zu erklären sucht. Dieses Prinzip ist für ihn „ein empirisches Postulat, zu welchem die Physiologie auf der einen, die Psychologie auf der andern Seite geführt werden, sobald sie es versuchen, an der Hand des von der Naturwissenschaft ausgebildeten exakten Kausalbegriffes über die Wechselbeziehung zwischen physischen und psychischen Vorgängen im lebenden Organismus Rechenschaft abzugeben." [1])

Als empirisches Postulat sagt es nichts über den Umfang seiner Geltung. Die Erfahrung zeigt uns nur für einen kleinen Teil der äußeren Vorgänge entsprechende innere, und in welchem Umfang das Seelenleben von entsprechenden physiologischen Prozessen begleitet ist, kann bis jetzt noch nicht gesagt werden. Es läßt sich nur von den Sinnesempfindungen, den Gefühlen und Willensregungen behaupten. Wundt ist aber der Ansicht, daß die Annahme des Parallelprinzips für die an der Grenze der physischen und psychischen Sphäre stehenden Erscheinungen unvermeidlich zur weiteren Folgerung dränge, daß jedem psychischen Geschehen irgend welche physischen Vorgänge entsprechen." [2])

Zur Stütze der Parallelismustheorie wird häufig die bereits von Fechner aufgestellte Identitätshypothese herangezogen. Sie beruht auf der Annahme, daß Körperliches und Seelisches Erscheinungen eines uns unbekannten Wirklichen sind und daß dies uns auf zweifache Weise Erscheinende ein und dasselbe Wirkliche ist. Dieser Sachverhalt kann etwa veranschaulicht werden durch den Hinweis auf eine gekrümmte Fläche, die von

[1]) W. Wundt, Über psychische Kausalität, Philos. Stud. Bd. 10., S. 26.
[2]) W. Wundt, System der Philos., 2. Aufl., S. 598.

innen gesehen konkav, von außen aber konvex erscheint, oder mit dem Verhältnis von Sonne und Erde, das dem Erdbewohner als Bewegung der Sonne um die Erde, dem Sonnenbewohner als Bewegung der Erde um die Sonne erscheint. Diese beiden Erscheinungen lassen sich logisch begreifen, weil der Standort, von dem aus die Urteile gefällt werden, beidemal verschieden ist. Es ist deshalb Aufgabe der Identitätshypothese, ebenfalls zu zeigen, daß die behauptete Duplizität der Erscheinung eines und desselben Individuums ebenfalls auf der Verschiedenheit des Standpunktes beruht, von dem aus das Wirkliche geschehen wird.

Nach der Meinung Külpes gehören Theorien über das psychophysische Verhältnis nicht an den Anfang der Psychologie. Trotzdem entscheidet er sich zu Beginn seiner Vorlesungen über Psychologie für das Prinzip des psychophysischen Parallelismus als einer Bestimmung des Verhältnisses von Leib und Seele, „die für alle (scil. Theorien) Raum läßt, ohne eine von ihnen zu bevorzugen".[1]) Külpe legt dieses Prinzip so aus, daß er in ihm die Feststellung einer Abhängigkeitsbeziehung zwischen Leib und Seele sieht, wobei aber unbestimmt bleibt, „ob die voneinander abhängigen Prozesse sukzedieren oder gleichzeitig sind, ferner wie sich die psychischen Vorgänge in ihrem Entstehen und Verschwinden zum Gesetz von der Erhaltung der Energie stellen" und anderes. Külpe gibt selbst zu, daß dieses Prinzip „reichlich unbestimmt" sei, daß es aber ermögliche, von Abhängigkeitsbeziehungen gesetzmäßiger Art „zu reden" und demgemäß bestimmte Zusammenhänge psychophysischer Art auszudrücken und deren Untersuchung und Feststellung anzuregen. Das Prinzip hat für Külpe lediglich den Wert einer Arbeitshypothese.

Zur Psychologie des Aristoteles haben diese Ausführungen Külpes keinerlei Beziehungen, es sei denn, daß er mit Aristoteles eine Abhängigkeitsbeziehung zwischen Leib und Seele

[1]) O. Külpe, Vorles. üb. Psychol., S. 31.

sieht, aber zu der von Aristoteles gelehrten und angewendeten Logik stehen sie in schärfstem Gegensatz.

Theodor Lipps hat sowohl gegen die Wechselwirkungstheorie als auch gegen den psychophysischen Parallelismus Bedenken. Da mechanisches Geschehen immer wieder mechanisches Geschehen ins Dasein rufe, müsse auch das mechanische System, das im Gehirn gegeben sei, „dasjenige mechanische Geschehen ins Dasein rufen, das ihm nach mechanischen Gesetzen zugehört", mehr nicht. „Es ist nun ein Widerspruch", fährt Lipps weiter, „zu sagen, daß hier das völlig Neue, das wir Bewußtseinsleben nennen, auftrete und, sei es an Stelle des mechanischen Geschehens trete, sei es zu demselben als „Parallelerscheinung" hinzutrete, und doch die Gesetzmäßigkeit, nach welcher dies geschehe, keine neue sei. Neue Gesetzmäßigkeit aber ist Eintreten neuer Bedingungen. Diese neuen Bedingungen wären eine vom Körper unterschiedene „Seele". [1])

Will man aber dieser zum Dualismus führenden Konsequenz entgehen, so bleibt nach Lipps nur die Annahme übrig, „daß allgemein an mechanisches Geschen Bewußtseinsleben gebunden sei, oder daß alles Psychische zugleich ein Physisches sei. Es bleibt nur der universale psychophysische Parallelismus oder Panpsychismus." [2])

Eine Schwierigkeit besteht aber selbst noch unter dieser Voraussetzung. Selbst wenn man verstehen könnte, wie an verschiedenes mechanisches Geschehen Bewußtseinsleben gebunden sein könne — an dieses dieses, an jenes jenes — so bleibe noch die Frage, „wie denn Bewußtseinserlebnisse . . . es anfangen, mit Ausschluß anderer Bewußtseinserlebnisse, die sonst in der Welt vorkommen, zur Einheit des einzigen Bewußtseins, das ich mein Bewußtsein nenne, sich zusammen zu schließen". Doch liegt darin nach Lipps eigenem Geständnis ein widersinniger Gedanke, denn zum Wesen der

[1]) Th. Lipps, Leitfad. d. Psychol., S. 11.
[2]) ebd., S. 11.

Bewußtseinserlebnisse gehört eben ihre Zusammenfassung in einem einzigen Ich, gehört Einheit des Bewußtseins. Lipps folgert daraus, daß auch alles andere Bewußtseinsleben, das an Geschehen außer uns gebunden ist, in einem Ich zusammengeschlossen gedacht werden muß, und er drückt dies so aus, daß das eine Welt-Ich in die einzelnen Iche, oder daß das eine Weltbewußtsein in die individuellen Bewußtseinseinheiten auseinandergehe, sich in dieselben, ohne doch selbst als das Allumfassende aufzuhören, differenziere". [1])

Eine psychophysische Frage im eben dargelegten Sinne als Frage nach dem Verhältnis zwischen Leib und Seele besteht für Häberlin nicht, denn „das psychophysische Problem ruht auf der falschen Voraussetzung paralleler Wirklichkeitsbedeutung, gleicher Wirklichkeitsdignität, des Physischen und des Psychischen". [2]) Wir glauben, so führt Häberlin aus, es gäbe zwei durch ihre Wirklichkeitsform typisch verschiedene Erfahrungstatsachen: das Psychische und das Physische. Da in uns aber zugleich das Bewußtsein des formalen Prinzips aller Wissenschaft lebendig sei, das einen einheitlichen Zusammenhang verlangt, entsteht das psychophysische Problem, weil ein solcher Zusammenhang unmöglich erscheine, so lange im Erfahrungsmaterial zwei völlig disparate Gattungen vorhanden seien.

Wir sahen bereits im vorigen Kapitel, wie Häberlin aus der Analyse des Urteils den Gegenstand der Psychologie gewinnt. Eine Erweiterung der dort dargestellten Gedanken wird uns das psychophysische Verhältnis wie es uns Häberlin nahebringt, verständlich machen.

Wir gehen auch hier von der Wahrnehmung aus. Wahrnehmung ist Daseinsanerkennung, Dasein heißt wirklich sein. Ein Wirkliches ist ein Wirkendes, ein Funktionssubjekt. Häberlin bezeichnet das Ich als das unmittelbar Wirkliche, das Du das unmittelbar Wirkliche.

[1]) Th. Lipps, Leitfaden d. Psychol., S. 12.
[2]) P. Häberlin, Gegenstand d. Psychol., S. 113.

„Wirkliches gibt es nur in der Form des Ich; aber es gibt zwei Arten von Ich.“ [1]) Ichform ist nach Häberlin die Form alles Wahrnehmungswirklichen. Auch das Fremdwirkliche trägt diese Ichform, darüber aber noch die Fremdform. Die reine Ichform nennt Häberlin psychisch. Was in der Selbstwahrnehmung gesetzt wird, ist ein psychisches Subjekt in psychischer Funktion, ist handelnde Seele. Auch das Fremdwirkliche ist psychisch, denn es trägt die Ichform, darüber aber die Fremdform physisch oder körperlich, es ist also psychophysisch. Demnach sind psychisch und physisch keine Gegensätze, denn sie haben nicht dieselbe Dignität, ihr Seinscharakter ist verschieden. Alles Wirkliche ist psychisch, ein Teil ist psychophysich.

Diese Erkenntnis ergibt für Häberlin ein Verhältnis der Parallelität zwischen Leib im Sinne von Körper und Seele wobei beide verschiedene Wirklichkeitsbedeutung haben, indem der Leib die Erscheinungsform der einen seelischen Wirklichkeit ist. „Es ist eine universale Parallelität zwischen Leib und Seele vorhanden, darüber kann für den, der einmal den Sinn der Körperlichkeit begriffen hat, kein Zweifel mehr möglich sein. Aber man muß diese Parallelität richtig verstehen. Es handelt sich nicht um gleichlaufende Reihen der Wirklichkeit oder des wirklichen Geschehens, also nicht um eine Realparallelität. Sondern die Wirklichkeit ist eine und ist immer seelisch und nur seelisch. Aber diese Wirklichkeit erscheint als Leib, und die Parallelität ist diejenige zwischen Symbol und Sinn oder Bedeutung des Symbols, zwischen Zeichen und Bezeichnetem, zwischen Erscheinung und Wesen, zwischen Ausdruck und Ausgedrücktem oder Sichausdrückendem.“ [2])

Das menschliche Individuum, die Gesamtseele, erscheint in Fremdform als sinnliche Gestalt, als Körper. Mit dem Ausdruck Leib kann sowohl der Körper gemeint sein als auch

[1]) P. Häberlin, Gegenstand d. Psychol., S. 61.

[2]) ebd., S. 169 ff.

die Gesamtseele in konsequent biologischer Betrachtungsweise. In noch engerem Sinne bedeutet Leib „die unverständliche und bewußtseinsunfähige Partie der Gesamtseele und steht dann der „Seele“ im engeren Sinne als Partner gegenüber, mit ihr im Zusammenhang des ganzen Menschen, also der Seele im weiteren Sinne, strukturell und kausalgenetisch verbunden.“ [1])

Zwischen Aristoteles und Häberlin besteht in der Frage des psycho-physischen Verhältnisses ein prinzipieller Unterschied, indem Aristoteles an der Dualität Körper-Seele als zweier verschiedener Seinswesen festhält, während Häberlin nur eine Seinsweise, die psychische, lehrt, deren Erscheinungsweise das Physische ist.

3. Psychologie und Philosophie.

Weil die seelischen Affekte wie Eifer, Milde, Furcht, Trotz, Freude, Liebe und Haß an den Körper gebunden sind, nennt Aristoteles ihre Begriffe „materielle Begriffe“. Sie lassen sich nicht ohne den Stoff denken; ihr Inhalt der Affekt, ist Erscheinung des beseelten Leibes. Aus diesem Grunde teilt Aristoteles die Untersuchung über die Seele dem Physiker zu, „sei es, daß er die ganze Seele betrachte oder doch eine derartige“. [2])

Aristoteles rechnet demnach die Psycholgie zur Physik, und eine Stelle der Metaphysik bestätigt diese Auffassung. [3]) In beiden Stellen ist aber noch eine andere Möglichkeit gegeben: die Physik kann sowohl die ganze Seele als auch nur eine derartige, d. h. soweit sie in ihrer Tätigkeit nach Aristoteles Auffassung des Körpers bedarf, in den Kreis ihrer Betrachtungen einbeziehen. Soweit die Seele aber keine organischen Tätigkeiten hat, muß sie dann von einer andern

[1]) P. Häberlin, Der Leib u. die Seele, S. 208.
[2]) de an. 403 a 27 ff.
[3]) Met. 1026 a 4.

Wissenschaft betrachtet werden. Diese andere Wissenschaft ist die Metaphysik.[1])

Die Psychologie könnte also nach Aristoteles Worten unter die Physik und die Metaphysik aufgeteilt werden; zur einen gehört sie, soweit die Seele mit dem Leibe vereint, zur andern, indem die Seele Attribute hat, die ihr ausschließlich angehören, wie das Denken.[2])

Aristoteles vollzieht aber diese Trennung nicht. Die Schrift über die Seele ist ein Ganzes und schreitet vom empirischen zum methaphysischen Thema fort.

Von den neueren Psychologen hat neben Häberlin besonders Wundt die Stellung der Psychologie im System der Wissenschaft schärfer herausgearbeitet.

Für Wundt ist Psychologie vor allem Erfahrungswissenschaft und als solche der Naturwissenschaft koordiniert. Der Unterschied beider Wissenschaften besteht jedoch nicht im Material, sondern ist lediglich im Standpunkt der Betrachtung begründet. Psychologie betrachtet die Erfahrungsinhalte als vom Subjekt abhängig. Naturwissenschaft dagegen abstrahiert vom Subjekt.

In Betracht des Inhaltes, den „allgemeinen gültigen Formen unmittelbarer menschlicher Erfahrung und ihrer gesetzmäßigen Verknüpfung" ist die Psychologie die „Grundlage der Geisteswissenschaften".[3]) Inhalt der Geisteswissenschaften sind die aus den menschlichen Erlebnissen hervorgehenden Handlungen und ihre Wirkungen. Da aber die Psychologie die Formen und Gesetze der menschlichen Handlungen untersucht, ist sie selbst, die allgemeinste Geisteswissenschaft und zugleich die Grundlage aller einzelnen".[3])

Die Stellung der Psychologie zur Philosophie präzisiert Wundt als die einer vorbereitenden empirischen Wissenschaft, deren Ergebnisse vor allem der Erkenntnis-

[1]) de an. 403 b 10 ff u. 403 b 15.

[2]) vgl. de an. 402 a 9.

[3]) W. Wundt, Grundriß der Psycholog., S. 19.

theorie und der Ethik zustatten kommen, da die Psychologie die „fundamentalen Bedingungen, die dem theoretischen Erkennen wie dem praktischen Handeln zu Grunde liegen, die subjektiven und objektiven, gleichmäßig berücksichtigt und in ihrem Wechselverhältnis zu bestimmen sucht". [1])

Die theoretischen Ausführungen Wundts über die Stellung der Psychologie im System der Wissenschaft werden aber stark modifiziert durch die Art seiner Psychologie, die, abgesehen von der Völkerpsychologie, physiologische Psychologie ist und durchaus naturwissenschaftlichen Charakter hat. Ihr Ort im System der Wissenschaft liegt bei Wundt weit näher der Naturwissenschaft als den Geisteswissenschaften, und das wirkliche Verhältnis zwischen Psychologie und Naturwissenschaft entspricht viel mehr dem Verhältnis beider Wissenschaften bei Aristoteles als es Wundts theoretische Angaben vermuten lassen.

Bei Lipps bildet den Einteilungsgrund der Wissenschaften die Erfahrung. Diese ist eine zweifache: eine innere und eine äußere. „Philosophie ist nach Lipps Geistenwissenschaft oder Wissenschaft der inneren Erfahrung." [2]) Naturwissenschaft dagegen beschäftigt sich mit der äußeren Erfahrung. Auf innerer Erfahrung beruhen Psychologie, Logik, Ethik und Ästhetik; sie haben alle als Objekte die „Vorstellungen, Empfindungen und Willensakte". Lipps bezeichnet sie deshalb als philosophische Disziplinen. Unter ihnen ist die Psychologie die Grunddisziplin, auf der alle andern ruhen. [3])

Gegenüber Aristoteles nimmt Lipps also gerade den entgegengesetzten Standpunkt ein, indem er die Psychologie zur Philosophie rechnet. Zwar ist es nach Aristoteles wohl möglich, daß sich der „erste Philosoph", d. i. der Metaphysiker mit der Seele befasse, aber nur soweit „die Attribute getrennt

[1]) W. Wundt, Grundriß der Psycholog., S. 20.
[2]) Th. Lipps, Grundtatsachen, S. 3.
[3]) vgl. ebd., S. 4.

gedacht werden", also ohne Beziehung auf den Körper.[4]) Aristoteles selbst beschreitet aber diesen möglichen Weg nicht.

Im Gegensatz zu Lipps rechnet Külpe die Psychologie nicht zu den philosophischen, sondern zu den Einzelwissenschaften. Diese beschäftigen sich mit den Erlebnissen, den ursprünglichen Gegebenheiten unserer Erfahrung. Aufgabe der Philosophie ist dagegen, „die Beschreibung der Erlebnisse, die Reflexion über sie, sofern darin ein eigentümlicher Tatbestand gegeben ist, zu untersuchen".[1]) Zu den Forschungsobjekten der Psychologie gehören Vorstellungen und dergleichen, also Erlebnisse, und somit ist die Psychologie für Külpe nicht philosophische, sondern Einzelwissenschaft. Es ergibt sich daraus eine gewisse Gleichheit mit dem Standpunkt des Aristoteles. Die Abgrenzung der Psychologie von den übrigen Einzelwissenschaften, die ja auch Erlebnisse zu Objekten haben, geschieht wie bei Wundt so, daß die Psychologie diese Erlebnisse in ihrer „Abhängigkeit von den erlebenden Individuen" betrachtet.[3])

Eine wesentlich andere Stellung erhält die Psychologie bei Häberlin. Sie ist durch folgende Gsdankengänge charakterisiert. Material der empirischen Wissenschaft ist die Gesamtheit des möglichen Verstandenen. Soll Psychologie innerhalb der empirischen Wissenschaft eine Stelle erhalten, so muß eine Besonderung an diesem Material vollzogen werden. Eine solche Trennung scheint auf den ersten Blick möglich infolge des Doppelcharakters alles Verstandenen, das seiner Wirklichkeit nach psychisch, seiner Erscheinungsform nach aber physisch ist. Eine Scheidung in zwei Wissenschaften, von denen die eine das psychische Material, die andere das physische zu bearbeiten hätte, ist indessen unmöglich, denn das Verhältnis psychisch-physisch bedeutet nicht „eine Dualität von

[1]) vgl. de an. 403 b 19.
[2]) O. Külpe, Psycholog., S. 1.
[3]) ebd., S. 2.

zwei Seiten eines Materials, welche ohne einander — von getrennter Wahrnehmung ganz abgesehen — zu denken wären". [1]) Zwar ließe sich in jedem verstandenen Wahrnehmungsinhalt das Psychische, nicht aber das Physische losgelöst vom psychischen Gehalt, für sich denken. Aber das wissenschaftliche Material selbst würde durch eine solche Besonderung nicht einmal betroffen sein. Dieses ist als Fremdmaterial zwar psychophysischer Natur, aber das Physische als subjektive Erscheinungsform hat keine wissenschaftliche Bedeutung. Nach dieser Richtung ist also eine Besonderung des Materials nicht möglich, und Häberlin zieht daraus die Konsequenz mit der Feststellung: „es gibt also eine empirisch-wissenschaftliche Psychologie, aber sie ist identisch mit empirischer Wissenschaft überhaupt". [2])

Eine solche Psychologie enthielte die Gesamtheit aller möglichen Wahrnehmungsinhalte und ist also vorläufig nicht erreichbar. Aber selbst die Inhalte der in einem historischen Augenblick gegebenen Wahrnehmungsinhalte sind nicht alle voll verstanden, sie setzen sich aus verstandenen und mehr oder weniger bestimmt verstandenen zusammen; das Material scheidet sich in verstandenes und nichtverstandenes. Nun kann aber das nichtverstandene Material durch sekundäre Deutung zu brauchbarem umgestaltet werden, und so entsteht dann eine Psychologie im engeren Sinne, die eine methodische Hilfswissenschaft gegenüber der definitiven Psychologie darstellt. [3])

Nun gibt es aber auch Bemühungen, die wohl empirische Wissenschaft aber nicht Psychologie sein wollen. Dies gilt vor allem für die Naturwissenschaft. Diese ist dadurch möglich, daß alles Verstandene unter dem psychophysisch Gegebenen hypothetisch als Unverstandenes gedacht wird. Durch diese Abstraktion schafft sich die Naturwissenschaft ein homogenes

[1]) P. Häberlin, Gegenst. d. Psycholog., S. 120.
[2]) ebd., S. 124.
[3]) ebd., S. 129.

Material von unverstandenem Psychophysischem. Psychologie und Naturwissenschaft unterscheiden sich also durch die Betrachtungsweise. Das vorhandene Material wird „einmal so betrachtet, als ob es in seiner Gesamtheit verstanden, und dann so, als ob es in seiner Gesamtheit unverstanden wäre". [1])

Psychologie und Naturwissenschaft sind bei Häberlin einander gleichgeordnet, beide sind Objektwissenschaften, ihre Verschiedenheit beruht lediglich auf methodischer Besonderung. Gegenstand beider sind die objektiv bewerteten Objekte. Da sich in der Reflexion Objekt und Wert trennen läßt, steht über beiden die Philosophie, als die Wissenschaft, welche „die objektiven Werte und ihre Begründung sucht". [2])

Zwischen der Auffassung des Aristoteles und derjenigen Häberlins besteht in Hinblick auf das psychophysische Verhältnis ein prinzipieller Unterschied, weil Aristoteles die Dualität von Leib und Seele als Unterschied des Seins anerkennt, während Häberlin das Physische als von unserer subjektiven sinnlichen Organisation geschaffen betrachtet.

Es soll nun noch in aller Kürze das Verhältnis zwischen Philosophie, Psychologie und Phänomenologie, wie es Husserl schaut, dargelegt werden. Philosophie ist nach Husserl ihrem Wesen nach „Wissenschaft von den wahren Anfängen, von den Ursprüngen, von den *ῥιζώματα πάντων*". [3]) Unter diesen Anfängen versteht er allgemeinste Erkenntnisse, die von unmittelbarer und absoluter Gewißheit und für jedes erkennende Wesen Denknotwendigkeit sind. Die absolute Gewißheit einer Erkenntnis beruht auf der Möglichkeit der Intuition, d. h. auf der Möglichkeit, den Sachverhalt im Schauen zu erkennen. Danach liegt es nach Husserl im „Wesen der Philosophie, sofern sie auf die letzten Ursprünge zurückgeht, daß ihre wissenschaftliche Arbeit sich in Sphären direkter

---

[1]) P. Häberlin, Gegenst. d. Psycholog., S. 131.
[2]) ebd., S. 159.
[3]) Ed. Husserl, Philos. als strenge Wiss. Logos I, S. 340.

Intuition bewegt". [1]) Gegenstand dieser schauenden Urerkenntnis sind die realen Bewußtseinserlebnisse und ihre intentionalen Gegenstände und zwar in ihrer Wesenhaftigkeit. Husserl nimmt hiermit den aristotelischen Wesensgedanken wieder auf, verbindet ihn aber mit dem kartesianischen Gedanken der Bewußtseinsgegebenheiten.

Es ist aber alles Gegebene, alles Tatsächliche immer ein Individuelles. Individuelles Sein jeder Art ist ganz allgemein gesprochen, „zufällig". Ein Wesen dagegen ist kein Individuelles. Es wird als solches in seiner Reinheit aufgefaßt und hat somit den Charakter des Tatsächlichen und Existierenden verloren, es ist nicht mehr an eine bestimmte Stelle in Raum und Zeit gebunden. Allen empirischen Wissenschaften müssen nun nach Husserl Wesenswissenschaften zugrunde liegen. Jene Wesenswissenschaft aber, welche die Anfänge aller wissenschaftlichen Erkenntnis entwickelt, nennt er Phänomenologie. Sie ist voraussetzungslose Erkenntnis aber selbst Voraussetzung für alle anderen Wissenschaften. Ihr Gegenstand ist das reine Bewußtsein, „dieses unendliche Feld des Bewußtseins apriori, das in seiner Eigenart nie zu seinem Rechte gekommen, ja eigentlich nie gesehen worden ist, gilt es urbar zu machen und aus ihm vollwertige Früchte zu ziehen. [2])

Phänomenologie ist also auf die Grundwissenschaft der Philosophie und alle echte Philosophie wurzelt in ihr. [3]) Ja sie ist selbst „die erste aller Philosophien", die „unabläßliche Vorbedingung für jede Metaphysik und sonstige Philosophie". [4])

Auch Aristoteles kennt eine „erste Philosophie" die Grundlage aller übrigen Wissenschaften ist, indem sie selbst das, was die übrigen voraussetzen, zum Gegenstand

[1]) Ed. Husserl, Philos. als strenge Wiss. Logos I, S. 341.
[2]) Ed. Husserl, Ideen, S. 120.
[3]) ebd. Einleitung, S. 1 u. 5.
[4]) vergl. ebd., S. 5.

der Untersuchung macht. Gegenstand dieser Wissenschaft ist das Seiende.[1]) Es besteht also schon in den Gegenständen dieser beiden ersten Philosophien ein Unterschied. Auch für Aristoteles gibt es aus dem Individuellen keine sichere Erkenntnis und er strebt deshalb zum Wesen der Dinge hin. Aber dieses Wesen ist für ihn nicht durch unser Bewußtsein konstituiert, wie dies bei Husserl der Fall ist. Gegenstand der ersten Philosophie Husserls ist das reine Bewußtsein. Alles Sein, so etwa ist sein Gedanke, hängt vom Bewußtsein ab, steht zu ihm in Beziehung und erhält von ihm seine Gestaltung, infolgedessen muß zuerst die Gestaltung des Bewußtseins selber untersucht werden, durch welche die Gegenständlichkeit erst entsteht. Wir sehen in dieser Auffassung Husserls vielmehr den Standpunkt Kants, daß der Verstand der Schöpfer der Natur ist, also auch des Wesens der Dinge, als den des Aristoteles, der in den Wesen der Dinge in den Stoff eingegangenen Realitäten sieht, während die Phänomene der transzendenten Phänomenologie von Husserl als Irrealitäten bezeichnet werden.[2])

Das Verhältnis der drei Wissenschaften dürfte damit klargestellt sein. Phänomenologie, die Lehre vom reinen Bewußtsein, ist die Grundwissenschaft aller andern Wissenschaften; in ihr wurzelt die Philosophie, deren Gegenstände die realen Bewußtseinserlebnisse und ihre intentionalen Gegenstände in ihrer Wesenhaftigkeit sind, Psychologie dagegen ist Wissenschaft vom empirischen Bewußtsein.

4. Methoden der Psychologie.

Erörterungen größeren Umfanges über die in der Psychologie angewandten Methoden finden sich bei Aristoteles nicht. Durch diesen Umstand wird der Versuch eines Vergleiches der Methoden aristotelischer mit denen moderner Psychologie ungemein erschwert, ja beinahe zur Unmöglich-

[1]) vgl. Met. IV, 1. u. a. a. O.
[2]) Ed. Husserl, Ideen, S. 4.

keit gemacht. Einigen Aufschluß gewinnen wir nur aus de an. 402 a 10 - 403 a 2. Aristoteles wendet hier das Aporienverfahren an, indem er die Schwierigkeiten der vorzunehmenden Untersuchung angibt, ohne aber im einzelnen Falle den zur Lösung geeigneten Weg anzugeben. Vor allem gelte es festzustellen, zu welcher Gattung die Seele gehöre, ob Einzelwesen, ob Qualitatives oder Quantitatives. Die Frage nach dem Wesen der Seele steht für Aristoteles an erster Stelle. Aber auch die Akzidentien finden gebührende Beachtung, denn wenn wir imstande seien, über die Akzidentien nach Maßgabe ihrer sinnlichen Erscheinungen Rechenschaft abzugeben, so werden wir auch über das Wesen der Seele treffend zu reden vermögen.

Für die wirklich befolgte Methode seelenkundlicher Forschung unterrichten uns die drei Bücher über die Seele. In einem kritischen Überblick über die psychologische Forschung der Vorzeit, der nach seinen eigenen Worten den Zweck hat, das Wahre anzunehmen, vor dem Unrichtigen aber sich zu hüten, gewinnt Aristoteles zunächst eine Übersicht über die psychologischen Funktionen, ohne aber zur Bestimmung des Wesens der Seele fortzuschreiten.

Aristoteles sucht also in seiner Psychologie vor allem die historische Kontinuität aufrecht zu erhalten. Er steht damit im Gegensatz zu manchen neueren Psychologen, bei denen die Psychologie immer wieder von vorn beginnt, um den Ausdruck Windelbands noch einmal zu gebrauchen.

Nach diesen historisch-kritischen Darlegungen geht Aristoteles zur Bestimmung des Begriffes der Seele über, die mittels der metaphysischen Begriffe der Materie und der Form, der Potenz und der Entelechie erfolgt, um sofort anschließend auf empirischem Wege, rein beschreibend, die Tätigkeiten der Seele aufzuzählen und auf die entsprechenden Vermögen zurückzuführen. Das höchste Vermögen bestimmt jeweils die Art der Seele: die vegetative Seele kommt den Pflanzen zu, die sensitive den Tieren, die intellektive den

Menschen. Bei der Betrachtung der einzelnen Sinnesvermögen beginnt Aristoteles zuerst mit den entsprechenden Sinnesobjekten, denn nach diesen bestimmt sich der Sinnesakt und aus dem Akt das Vermögen.

Die Begriffsbestimmung der Seele als die Form des Körpers hat nun durchaus philosophischen Charakter und findet in der modernen Psychologie keine Parallelen. Diese strebt vielmehr bewußt nach reiner Empirizität.

Von der Besprechung der fünf Sinne geht Aristoteles zur Behandlung der Fragen des Zentralsinns, der Phantasie und des Verstandes über, wobei wiederum die Lehre vom *νοῦς* stark metaphysisches Gepräge hat. Zwischen der Lehre vom *νοῦς* und den übrigen Teilen, die psychophysischer Natur sind, besteht eine tiefe Kluft, die nur dadurch erklärt werden kann, daß hier Bestandteile vereinigt wurden, die auf ganz verschiedenem geistigen Boden gewachsen sind. Gerade die Lehre vom *νοῦς* ist ein traditioneller Bestandteil der aristotelischen Philosophie, der von Platon herrührt, während bei diesem noch keine eigentliche Psychophysik vorhanden ist. Die psychophysischen Teile dagegen müssen als eigentliches Werk des Aristoteles angesehen werden. Zu dieser Schlußfolgerung kommt Werner Jäger, der mit aller Bestimmtheit erklärt, daß „die Gedanken über den *νοῦς* älter, die methodische Idee und Durchführung der übrigen Teile jünger sind und einer anderen Entwicklungsschicht, ja einer anderen Denkdimension angehören.“ [1])

Wenn auch manche Partien der Schrift de anima eingeschoben sind und sich nicht an der richtigen Stelle befinden, so läßt sie uns doch ein Bild der von Aristoteles angewandten Methode gewinnen. Es ist deutlich die Absicht erkennbar, das menschliche Wesen als eine aufsteigende Reihe von Lebensprozessen zu begreifen, wobei Aristoteles zur Feststellung verschiedener Vermögen kommt, von denen

[1]) Werner Jäger, Aristoteles S. 355.

er zeigt, daß die niederen wohl ohne die höheren, diese aber nicht ohne jene bestehen können.

Die experimentelle und die geisteswissenschaftliche Richtung der modernen Psychologie haben gemeinsam, daß sie Erfahrungswissenschaft sein wollen. Und da ihr Gegenstand — eine Ausnahme macht nur die universal gerichtete Psychologie Häberlins — der gleiche ist, hat die Besonderung der beiden Richtungen lediglich methodischen Charakter. Sie vollzog sich beim Übergang von der deduktiven Psychologie zur induktiven. Das Flüchtige und Fließende der seelischen Erscheinung forderte, daß eine Ansatzstelle gefunden werde, von der das Relative erfaßt werden konnte. Die einen fanden diesen Ansatzpunkt im Verhältnis Körper-Seele, die anderen sahen ihn in der Beziehung der subjektiven Seele zu den Wertreichen der Kultur. Die Grundfrage, deren doppelte Beantwortung zu zwei methodisch gesonderten Richtungen führte, ist aber die, ob seelische Elemente die Grundgegebenheiten sind, aus denen sich das seelische Leben aufbaut, oder ob dieses selbst das primär Gegebene sei. Die experimentelle Richtung stellte sich von Anfang auf den ersten Standpunkt, sie begann als Psychologie der Elemente. Maßgebend für sie waren die Methoden der Naturwissenschaft, von der sie das Experiment übernahm, dem durch Wundt eine überragende Stellung zugewiesen wurde. Er ging dabei von der Tatsache aus, daß in den Naturwissenschaften selbst eine Scheidung der Methoden sich vollzogen hatte, indem Naturgegenstände der einfachen Beobachtung unterliegen, Naturvorgänge dagegen experimentell untersucht werden. Für die experimentelle Untersuchung spricht besonders der Umstand, daß genaue Beobachtung nur möglich ist, wenn der Augenblick des Eintritts einer Erscheinung willkürlich bestimmt werden kann. Da aber die Psychologie es mit Vorgängen zu tun hat, ist das Experiment das geeignete Forschungsmittel. [1])

[1]) Vergl. W. Wundt, Grundr. d. Psychol. S. 24 ff.

Die in der Experimentalpsychologie zur Verwendung kommenden Methoden gliedern sich in zwei Gruppen, die Stern als die introspektiven und die extrospektiven bezeichnet. [1])

Die introspektive Methode besteht in der Selbstbeobachtung und der Selbstbeurteilung. Die Selbstbeobachtung, welche der primären Quelle des Selbstbewußtseins entspricht, gewährt die unmittelbarste Kenntnis des Seelenlebens. Sie ist anschauend, wenn das beobachtende Ich in ein beobachtetes Objekt und ein beobachtendes Subjekt sich spaltet; sie ist rückschauend, wenn die Beobachtung nach Vollendung des Erlebnisses vor sich geht, solange es noch als „perseverierendes Nachbild" uns zugänglich ist. Beide Arten der Selbstbeobachtung haben ihre Mängel, auf die immer wieder hingewiesen wurde. Manche Autoren wie z. B. Conte leugnen überhaupt die direkte Betrachtung des Geistes durch sich selbst, während andere wie z. B. Kant richtig erkannt haben, daß die gleichzeitige Beobachtung modifizierend auf den Verlauf des seelischen Prozesses einwirkt.

Die der sekundären Quelle, dem Fremdseelischen, entsprechende Methode ist die extrospektive. Sie ist zunächst einfache Beobachtung und wird als solche ganz verschieden gewertet. So hält Wundt die reine Beobachtung innerhalb der individuellen Psychologie im exakten Sinne für ausgeschlossen wegen des funktionellen Charakters des psychischen Geschehens. [2]) Er läßt die einfache Beobachtung nur für psychische Objekte, d. h. für die Erscheinungen der Sozialpsyche wie Sprache, mythologische Vorstellungen und Sitte gelten.

Im Gegensatz zu Wundt will Th. Lipps der Selbstbeobachtung wie auch der einfachen Fremdbeobachtung überragende Bedeutung zuerkennen. Das Erkenntnismittel

[1]) Vergl. W. Stern, Different. Psychol. S. 30—148.

[2]) Vgl. Wundt, Grundr. d. Psychol. S. 24 ff.

der Psychologie ist für Lipps die Beobachtung, die man „innere Beobachtung“ nennt. Fremdes Seelenleben will Lipps nach Analogie des eigenen verstehen. [1])

Wird die Methode der Fremdbeobachtung systematisch in der Weise angewandt, daß der zu beobachtende Vorgang willkürlich hervorgerufen wird, so nennen wir sie experimentell. Ganz allgemein versteht man unter Experiment in der Psychologie die zu Zwecken wissenschaftlicher Untersuchung willkürliche Erzeugung psychischer Vorgänge. Die Vorteile des psychologischen Experiments liegen in der Wiederholbarkeit der Beobachtung und in der Möglichkeit die Bedingungen beliebig zu ändern.

Das Experiment kann ein inneres und ein äußeres sein. Inneres nennen wir es, wenn der Beobachter den zu beobachtenden Tatbestand in sich selbst willkürlich erzeugt. In den Denkversuchen von Külpe z. B. ist diese Art experimenteller Selbstbeobachtung entwickelt worden. Indessen darf der Wert des Experiments nicht allzu hoch angeschlagen werden, was auch von unvoreingenommenen Experimentalpsychologen zugegeben wird. So hat z. B. Külpe vor Überschätzung des Experimentierens gewarnt, weil das Technikertum die Psychologie nur wenig fördert. [2])

Beim äußeren Experiment liegen die auslösenden Bedingungen in äußeren Sinnesreizen, die auf die Versuchsperson ausgeübt werden. Da diese Reize oft gemessen werden können, ist es möglich, sie zu verändern und die Ergebnisse zu registrieren. Durch diese quantitative Bestimmung ist es dann möglich, die Leistungen einer größeren Anzahl von Versuchspersonen miteinander zu vergleichen. Über die Verwendbarkeit des Experiments sagt Külpe: „Soweit überhaupt gesetzmäßige Beziehungen zwischen Reizen bezw. Zeichen und direkt oder indirekt von diesen erzeugten oder

[1]) Vgl. Th. Lipps, Grundtatsachen, S. 12.
[2]) O. Külpe, Vorles. S. 62.

angeregten psychischen Vorgängen vorliegen, soweit reicht auch die Möglichkeit des äußeren Experiments.“ [1])

Je nach seinem Zweck hat das psychologische Experiment eine verschiedene Benennung erfahren. Es heißt Prüfungsexperiment (Test), wenn es gilt festzustellen, ob und inwieweit eine Leistung einer gestellten Aufgabe entspricht; Forschungsexperiment, wenn das Wesen der Erscheinung aufgehellt werden soll. Die beim Forschungsexperiment in Betracht kommenden beiden Fundamentalmethoden sind die Eindrucks- und die Ausdrucksmethode.

Zur Untersuchung der Empfindungen und Vorstellungen werden besonders Eindrucksmethoden angewendet. Es sind dies jene Methoden, bei denen nach der Reizaufnahme nur noch die Selbstbeobachtung der Versuchsperson in Betracht kommt. Sie werden besonders bei der Lösung psychophysischer Fragen benützt (Verhältnis zwischen Reiz und Empfindung). Hierher gehören weiter alle Arten der Gedächtnisuntersuchungen und schließlich die von Külpe und der Würzburger Schule begründete Denkpsychologie. Sie untersucht z. B. den Vorstellungsverlauf bei Denkaufgaben, um die apperzeptiven Tendenzen kennen zu lernen. (Reizwort, zu dem der unter- oder übergeordnete Begriff verlangt wird).

Zur Bestimmung der Gefühle dienen die Ausdrucksmethoden. Sie erstrecken sich ebenfalls auf Reizung und Selbstbeobachtung. Letztere endigt aber in einer Beschreibung der mit dem Eindruck verbundenen Gefühle. Hinzu tritt außerdem die Tätigkeit des Experimentators, welche im Messen der körperlichen Veränderungen besteht (Puls, Atmung, Drüsentätigkeit). Zu diesen Messungen wird eine große Anzahl von Apparaten verwendet, deren Aufzählung und Beschreibung jedoch weit über unsere Aufgabe hinaus geht. Besonnene Experimentalpsychologen warnen vor einer Überschätzung dieses technischen Apparates. So z. B. Külpe:

[1]) ebd. S. 62.

„Das Prunken mit komplizierten Apparaten und Versuchsanordnungen erinnert nicht selten an das parturiunt montes, nascetur ridiculus mus. Experiment ist nicht Selbstzweck.“ [1])

Zur extrospektiven Methode gehören ferner die Umfrage (Enquete) und die historische Methode, die zur Erforschung fremden Seelenlebens sowohl primäre Quellen als auch Biographien heranzieht.

Die Experimentalpsychologie fügt nun die mittels der verschiedenen Forschungsmethoden gewonnenen Ergebnisse zusammen, sie baut aus diesen Elementen und Komplexen das seelische Leben auf und hat demnach in ihrem Aufbau synthetischen Charakter.

Wir haben bereits im Kapitel „Induktiv-empirische Richtung“ gesagt, daß die Psychologie des Aristoteles keine Psychologie der Elemente sei. Soweit sie naturwissenschaftlicher Art ist, verwendet Aristoteles aber auch keine experimentellen Methoden, weil er sie eben nicht kannte. Seiner ganzen Einstellung nach, die immer auf philosophische Durchdringung bei voller Wahrung der empirischen Tatsachen geht, darf man aber sicher annehmen, daß er den experimentellen Methoden in der Psychologie keine Berechtigung zuerkannt hätte.

Gerade den der experimentellen Richtung entgegengesetzten Weg schlägt die verstehende Psychologie ein: sie ist analytisch.[2]) Ihr Ausgangspunkt ist das entwickelte Seelenleben, das uns im Erleben unmittelbar gegeben ist. Es muß also die Selbstwahrnehmung die „zentrale“ Methode sein, denn was uns als Lebenszusammenhang unmittelbar gegeben ist, ist unser Leben, das wir in uns erleben und wahrnehmen. Wir erfahren diesen Zusammenhang, um mit Dilthey zu reden. Er ist eine ungeteilte Einheit, Empfindung und Gefühl sind in der Einheit der Funktion zusammengefaßt. Diesen

[1]) ebd. S. 62.

[2]) vgl. Dilthey, Ideen, Kap. 4.

Funktionsverlauf gilt es zu analysieren und zu beschreiben. In feinsinniger Weise hat Dilthey das Verfahren geschildert: Im raschen Flusse der innern Vorgänge sondern wir einen Vorgang aus und isolieren ihn. Wir abstrahieren also, denn nur durch Abstraktion heben wir eine Funktion aus dem Zusammenhang heraus. Durch Verallgemeinerung stellen wir die immer wiederkehrende Form des Vorganges fest, ebenso die Skala der Empfindungs- und Gefühlsqualitäten. In diesen Akten sind mitenthalten Unterscheiden, Gleichfinden, Bestimmen von Graden der Verschiedenheit, m. a. W. unsere innere Warnehmung ist intellektualistisch.

Eine weitere Eigentümlichkeit unserer inneren Wahrnehmung besteht in dem Umstand, daß sie aus dem Erlebnis besteht und mit ihm verbunden bleibt. Im Erlebnis wirken aber die Vorgänge des „ganzen Gemütes zusammen. Der einzelne Vorgang ist von der ganzen Totalität des Seelenlebens im Erlebnis getragen, und der Zusammenhang, in welchem er sich und mit dem ganzen des Seelenlebens steht, gehört der unmittelbaren Erfahrung an.“ [1]) Das Erkenntnismittel, das uns zur Erfassung dieses Zusammenhanges zu Gebote steht, ist das Verstehen. (Vgl. Kapitel Verstehen.) Im Verstehen gehen wir vom Zusammenhang aus, der in uns lebendig ist, um das Einzelne zu erfassen.

In der verstehenden Psychologie kommt der Selbstbeobachtung eine überragende Bedeutung zu. Ohne Selbstwahrnehmung ist ein Erfassen fremden Seelenlebens nicht möglich. Darin stimmen Dilthey, Spranger, Jaspers und Häberlin überein. Ihr gleich stellt Häberlin das intuitive Verstehen fremder Persönlichkeit. (Vgl. Kapitel Verstehen.) Zusammenfassend können wir mit Häberlin sagen: „Die eigentliche, zentrale „Methode“ der Seelenkenntnis ist unter allen Umständen die der Selbstwahrnehmunng und des unreflektierten Fremdverstehens, kurz die „intuitive“ Methode.“ [2])

[1]) a. a. O.: S. 172.

[2]) P. Häberlin, Leib und Seele S. 170.

Einleitend ist in diesem Kapitel die von Aristoteles in seiner Untersuchung über die Seele befolgte Methode geschildert worden. Ein Vergleich mit den modernen Methoden zeigt vor allem das Fehlen des Experimentes. Gerade wie die Psychologie des Stagiriten weder rein empirisch noch rein philosophisch ist, so auch die Methode weder nur synthetisch noch ausschließlich analytisch, sondern beides zugleich. In der Einleitung untersucht er die Meinungen der Früheren und geht zu Beginn seiner eigenen Untersuchung zunächst analytisch vor, steigt vom Begriff des Kompositums hinab zu dessen Prinzipien Materie und Form, um im folgenden Kapitel auf empirischem Wege seine gewonnene Definition der Seele als Form des Körpers zu erhärten. Diese Art der Behandlung geht durch die ganze Schrift. Bald sind es rein logische Begriffsbestimmungen über das Wesen einer Sache oder eines Vorgangs, bald rein empirische Beschreibungen, bald kurze Zusammenfassungen synthetischer Art. Immer sucht Aristoteles nach seinen eigenen Worten je nach dem Gegenstande eine bestimmte Weise d. i. Methode anzuwenden. Er selbst nennt nur die Demonstration und die Einteilung. [1]) Aber auch trotz der mehr als dürftigen Aeußerungen über seine psychologische Methode ist erkennbar, daß er neben der logischen Deduktion sich besonders auf Selbst- und Fremdwahrnehmung stützt.

Beschäftigen wir uns noch kurz mit der Methode der Phänomenologie. Sie soll eine „rein deskriptive Wesenslehre der immanenten Bewußtseinsgestaltungen“ sein und innerhalb der Intuition bleiben. [2]) Sie hat sich „reine Bewußtseinsvorkommnisse exemplarisch vor Augen zu stellen, sie zu vollkommener Klarheit zu bringen, an ihnen innerhalb dieser Klarheit Analyse und Wesenserfassung zu üben, den einsichtigen Wesenszusammenhängen nachzugehen, das jeweils Geschaute in getreu begriffliche Ausdrücke zu fassen,

[1]) Vgl. de au. 402 a 10—a 22.

[2]) Edm. Husserl, Ideen S. 112.

die sich ihren Sinn rein durch das Geschaute, . . . vorschreiben lassen.“ [1])

Die Grundlage dieser Wesensschauung und Wesenserfassung liegt in der Reflexion. In ihr will der Phänomenologe das Wesen der Bewußtseinserlebnisse erschauen und beschreiben. Er wendet also die psychologische Methode der Selbstbeobachtung an, und gerade hier macht sich nach Husserls eigenen Worten „der innige Zusammenhang zwischen Phänomenologie und Psychologie besonders fühlbar.“ [2]) Aber Selbstbeobachtung und Reflexion sind für Husserl nicht identisch, er sieht einen Unterschied zwischen beiden, der aber bei genauerem Zusehen verschwindet. Die Reflexion besteht in der Blickrichtung auf Erlebtes. Im Allgemeinen wird sie als Akt vom Individuum erlebt, kann aber auch Gegenstand des Blickes werden, sie ist „ein Titel für Akte, in denen der Erlebnisstrom mit all seinen mannigfachen Vorkommnissen (Erlebnismomenten, Intentionalien) evident faßbar und analysierbar wird.“ [3])

Durch die Reflexion wird zunächst ganz allgemein festgestellt, daß jedem Erlebnis ein gesetzmäßiger Werdensverlauf zukommt, es erscheint uns als ein jetzt Seiendes, als etwas, das eben war und noch fortdauert. Husserl bezeichnet dies als Retention des Erlebnisses. Protention dagegen ist die unmittelbar vorblickende Erwartung des ferneren Verlaufes des Erlebnisses. Es ist jedes Erlebnis demnach „in einer ursprünglichen Erzeugung von einem unwandelbaren Wesenstypus: ein beständiger Fluß von Retentionen und Protentionen, vermittelt durch eine selbst fließende Phase der Originarität, in der das lebendige Jetzt des Erlebnisses gegenüber seinem ‚Vorhin‘ und ‚Nachher‘ bewußt wird.“ [4])

---

[1]) ebd. S. 123.
[2]) ebd. S. 158.
[3]) ebd. S. 147.
[4]) ebd. S. 149.

Über diese Dinge gibt uns die Reflexion „das absolute Recht“ d. i. absolute Wahrheit. Husserl meint sogar, es sei nicht einmal notwendig, sich um noch so schöne Argumente für das Gegenteil zu kümmern, da die reflektive Erfahrung vollkommene Klarheit schenke. [1]) Ja, der Zweifel, ob nicht am Ende die Selbstbeobachtung nur das zeige, was die Reflexion aus den Erlebnissen macht, verliert jede Kraft „durch den Rückgang von den verbalen Argumentationen auf die Wesensintuition, auf die originär gebende Anschauung und ihr ureigenes Recht.“ [2])

Die Reflexion ist also für Husserl ein Letztes. Es ist hier nicht der Ort Kritik an dieser Erkenntnisart zu üben und zu zeigen, daß sie von der Selbstwahrnehmung in Wirklichkeit gar nicht verschieden ist. Von der Wesensschau, wie sie auch bei Aristoteles vorkommt, ist aber an anderer Stelle schon gesprochen worden. (Vergl. Kap. Intuitiv-phänomenolog. Richtung).

Einige Grundbegriffe der modernen Psychologie.

1. Empfindung und Wahrnehmung.

Die experimentelle Psychologie gelangt durch Analyse der Erlebnisse zu gewissen psychischen Daten, die nicht mehr weiter zerlegbar sind und als Elemente bezeichnet werden. Zu ihnen gehören die Empfindungen. Es sind dies die einfachsten psychischen Tatbestände, die in räumlich-zeitlicher Verknüpfung unsere Wahrnehmungen und Vorstellungen bilden.

Wundt bezeichnet die Empfindungen „als die letzten nicht weiter zerlegbaren Elemente unserer Vorstellungen“. [3]) Da Empfindungen nie gesondert, sondern immer nur als Bestandteile unserer Vorstellungen auftreten, setzt der Begriff

[1]) ebd. S. 150.
[2]) ebd. S. 156.
[3]) Wundt, Grundriß der physiolog. Psychologie I [6], S. 44.

der Empfindung eine zweifache Abstraktion voraus. Indem wir von Empfindung reden, abstrahieren wir sowohl von der Vorstellung, deren Bestandteil sie darstellt, als auch von dem an diese geknüpften Gefühl. Unter den Empfindungen unterscheiden wir wieder verschiedene Arten; sie bilden nach Wundt eine „Reihe von Qualitätssystemen, jedes ein gleichförmiges oder mannigfaltiges Kontinuum, das keinerlei Uebergänge zu einem anderen Systeme erkennen läßt". [1])

Die primäre Ursache der Empfindungsqualitäten findet Wundt in den Sinnesreizen. Es sind dies physische Vorgänge, die in Form von physikalischen Reizen in der Außenwelt, als physiologische Reize in den Körperorganen ihren Ursprung haben. Die physiologischen Reize wiederum sind teils peripherer teils zentraler Natur. Als Beispiel für eine Empfindung, die von diesen drei Reizungsvorgängen begleitet ist, nennt Wundt die Lichtempfindung, wobei ein äußerer Lichteindruck, also ein physikalischer Reiz, auf das Auge wirkt. In diesem und im Sehnerven entsteht dann eine periphere physiologische und endlich im Mittelhirn eine zentrale physiologische Reizung. Der physikalische Reiz kann fehlen, der physiologische dagegen ist in beiden Formen vorhanden, z. B. wenn das Auge bei Stoß Licht erblickt, eine Erscheinung, die Aristoteles und vor ihm Alkmaion schon kannte. In anderen Fällen fehlt auch der periphere Reiz, z. B. wenn wir uns an einen früher gehabten Lichteindruck erinnern. Es ist somit einzig der zentrale Reiz, der die Empfindung konstant begleitet.

Auch Külpe versteht unter Empfindungen „einfache Inhalte, die von der Erregung bestimmter Organe, der sog. Sinnesorgane, wesentlich oder spezifisch abhängen". [2]) Er sieht also mit Wundt die wesentliche Bedingung des Zustandekommens der Empfindung im Sinnesreiz.

---

[1]) Wundt, Grundriß der Psychologie S. 46.

[2]) Külpe, Psychologie S. 136.

Was die Entstehung der verschiedenen Empfindungssysteme anbetrifft, so glaubt Wundt, daß sich ihre Scheidung erst im Laufe der „generellen Entwicklung“ ausgebildet habe. Als ursprüngliches Sinnesorgan sieht er die Haut an; die Organe des Geschmacks, Geruchs, Gehörs und Gesichts sind später entstandene Differenzierungen der Körperbedeckungen. [1])

Eine tiefer schürfende Analyse des Phänomens Empfindung finden wir bei Th. Lipps. Auch für ihn bilden Empfindungsinhalte Ausgangspunkt für die Betrachtung des Bewußtseinslebens, denn der erste Fall eines „Vorkommens“ von Bewußtseinserlebnissen im Individuum ist dies, „daß ein Individuum einen Empfindungsinhalt hat, oder ist das reale, in einem Individuum vorkommende Empfinden, das Inhärieren eines Empfindungsinhaltes in einer Seele“. [2]) Empfindungsinhalte sind die Elemente des Bewußtseinslebens. In der Empfindung, d. i. im Empfinden, erleben wir einen Empfindungsinhalt. Lipps unterscheidet also scharf zwischen Empfindungsakt und seinem Inhalt. Das Haben eines Empfindungsinhaltes nennt er ein rezeptives Erlebnis, das keinerlei Tätigkeit in sich schließt. „Der Empfindungsinhalt wird mir ohne Zutun zuteil; er ist eben da.“ [3]) Infolgedessen erkennt Lipps dem Empfindungsinhalt Objektivität zu. In den Empfindungen erscheint uns die objektive Welt, die Außenwelt. Lipps steht hier auf demselben Standpunkt wie Aristoteles, der über die Objektivität unserer Empfindungsinhalte keinen Zweifel hegte.

Weiterhin hat aber Lipps auch deutlich erkannt, daß das Ich im Erlebnis nicht nur den Inhalt der Empfindung, sondern auch sich selbst als erlebend erlebt. Er drückt dies so aus: „Doch wird das Erleben oder Erlebnis selbst wiederum

---

[1]) Vgl. Wundt, Grundriß der Psychol. und Grundriß der physiolog. Psychol. I[6], S. 521.

[2]) Th. Lipps, Leitf. d. Psychologie S. 48.

[3]) ebenda S. 6.

von mir erlebt. Und in diesem Erleben erlebe ich mich als den Erlebenden.“ [1]) Damit berührt Lipps ein Problem, das schon von Aristoteles eingehend behandelt wurde, der sich die Frage vorgelegt hat, auf welche Weise die Wahrnehmung des Wahrnehmungsaktes erfolgen könne. [2]) Ein besonderer Sinn kann dafür nicht vorhanden sein, denn, so schließt Aristoteles, wäre er da, dann bedürften es für diesen wieder eines anderen, um seiner bewußt zu werden. Die Fähigkeit der Wahrnehmung des Wahrnehmungsaktes muß also in jedem der fünf Sinne selbst liegen. Aristoteles führt sie auf eine den verschiedenen Sinnesempfindungen zugrunde liegende gemeinsame Empfindungstätigkeit zurück, die auf einem gemeinsamen Empfindungsorgan beruht. Es ist dies das *πρῶτον αἰσθητήριον*, das aber nicht ein besonderer Sinn, sondern die Wurzel der übrigen Sinne ist. Die äußeren Sinne sind vom Gemein- oder Zentralsinn, so wird der „erste Sinn“ des Aristoteles auch genannt, nur wie Teile vom Ganzen verschieden und von ihm in der Weise abhängig, daß die eigentliche Wahrnehmung erst in ihm und durch ihn zustande kommt.

Das Organ des Gemeinsinnes verlegt Aristoteles ins Innere des Herzens, „denn dort muß das gemeinsame Organ aller Organe sein“, eine Annahme, in der sich Aristoteles allerdings getäuscht hat, wie auch in der, daß die Aufnahme und Fortpflanzung der von den Objekten ausgehenden Bewegung zum Herzen hin durch Röhren und Kanäle, *πόροι*, gehe.

Mit der Lehre vom gemeinsamen Sensorium hat Aristoteles ein wichtiges Ergebnis der modernen Physiologie vorweggenommen. Daß er als dessen Sitz das Herz und nicht das Gehirn bezeichnete, rührt von seiner Unkenntnis des Nervensystems her.

---

[1]) Th. Lipps, Leitfaden d. Psychol., S. 3.

[2]) de an. 425 b, 12 ff.

Für Husserl ist Empfindung durchaus ein wissenschaftlicher Reflexionsbegriff. Er unterscheidet deshalb gar nicht wie etwa Lipps zwischen Empfindung als Akt und Empfundenem als Inhalt. Empfindungen sind „bewußt", heißt für ihn sie sind erlebt; aber damit sind sie weder Gegenstand der Wahrnehmung noch des Urteils. Das werden sie nur in der Reflexion des Psychologen, aber nicht im im ursprünglichen Vorstellen [1]). In der Reflexion werden sie zu „Gegenständen ‚innerer', sie in ihrem Bewußtseinsdasein erfassender Wahrnehmungen." [2]) Aber diese Wahrnehmung ist nicht etwa dieselbe, die wir Wahrnehmung der raumzeitlichen Dinge nennen. Die Empfindungen sind reelle Bestandteile unseres Bewußtseins, den Gegenständen der Wahrnehmung dagegen kommt ein transzendentes kein immanentes Sein zu.

Die nähere Bestimmung der Empfindung nach Qualität und Intensität finden wir bei Wundt sowohl als auch bei Külpe und Lipps. Der Stärkegrad etwa eines Tones wird als Intensität bezeichnet, seine Höhe oder Tiefe dagegen ist ein Unterschied qualitativer Natur. Beide Bestimmungen, besonders aber die qualitative finden wir auch bei Aristoteles angewendet. Er unterscheidet hohe und scharfe, tiefe und schwere Töne, spricht von scharfen, sauren, süßen, fetten Gerüchen usw.

Eine vergleichende Besprechung der modernen und der aristotelischen Sinnesphysiologie geht weit über den Rahmen dieser Arbeit hinaus, denn gerade dieses Gebiet ist von Aristoteles am eingehendsten und genauesten behandelt worden. Wichtig ist vor allem seine Ansicht über das Wesen der Empfindung. Sie ist für Aristoteles eine Art der Bewegung und des Leidens, ja sie scheint eine qualitative Veränderung des empfindenden Organs zu sein [3]).

[1] Husserl, Log. Unt. II, 1, S. 75, 161, 220.

[2] ebd. S. 347.

[3] vgl. de an. 416b, 33 ff.

Das Empfindungsorgan ist ursprünglich potential und wird durch den Einfluß des äußeren Objekts in den Zustand der Aktualität übergeführt. Es ist aber der Akt der Empfindung und der Gegenstand derselben ein und dasselbe in Wirklichkeit, nur ihrem Begriffe nach unterscheiden sie sich. So sind z. B. Schall und Gehör begrifflich verschieden, aber im Akte des Hörens sind Schall und Gehör ein einheitlicher Vorgang, der dadurch entsteht, daß der ruhende Schall in „Schallen", das Gehör in „Hören" übergeht [1]). Die Empfindungsqualitäten sind also potentiell vorhanden auch ohne Erregung und Tätigkeit der Organe, und Empfindung ist eine Übertragung der Objekteigenschaften auf das Subjekt vermittels eines Mediums. Was vom Objekt in der Empfindung vorhanden ist, ist nicht seine Größe oder Masse, sondern die in ihm liegende Form [2]).

Daß Aristoteles annimmt, die Empfindung habe durchaus objektiven Charakter, geht auch daraus hervor, daß er die Lehre der alten Physiologen von der Subjektivität der Empfindung bestreitet [3]). Er kennt aber auch eine subjektive Seite der Empfindung, nämlich die materielle Veränderung des Organs, die aber nur als sekundäre Ursache der Empfindung bezeichnet werden darf [4]). Ebenso ist seine Ansicht von der teleologischen Präformation der Sinnesvermögen nur von sekundärer Bedeutung für das Entstehen der Empfindung [5]).

Die moderne Psychologie hat zum Teil diesen Standpunkt aufgegeben. Die Beobachtung der Tatsache, daß z. B. das Auge auch durch Druck und Stoß erregt werden kann und dennoch mit den ihm eigentümlichen Lichtempfindungen reagiert, die Erscheinungen des Sehens bei geschlossenen

---

[1]) vgl. Siebeck, Gesch. d. Psychol. S. 24.
[2]) vgl. de an. 424 a 27, 426 a 26 ff.
[3]) de an. 426 a 20.
[4]) de an. 417 b 16.
[5]) vgl. de an. 418 a 11 ff.

Augen und im Delirium und anderes mehr ließ die Frage aufkommen, ob es nicht eine spezifische Ursache im Subjekt sei, die der Empfindung ihre Qualität mitteile. So entstand die Lehre von der „spezifischen Sinnesenergie", die als erster Joh. Müller im Jahre 1826 aufstellte. Sie besagt nichts weniger als den subjektiven Charakter der Empfindungen, die also keine objektiven Eigenschaften der äußeren Körper, sondern Zustände der Sinnesnerven uns zum Bewußtsein bringen.

Das Gesetz der spezifischen Sinnesenergien hat verschiedene Auslegungen gefunden, indem einige (z. B. Helmholtz) den Sitz der spezifischen Energien in die Sinnesorgane, andere (z. B. Ebbinghaus) in das Gehirn selbst verlegten. Wundt hält den Satz für unhaltbar. Er findet die primäre Ursache der Empfindungsqualitäten in den Sinnesreizen, wie es Aristoteles schon getan hatte. Die Differenzierung in die verschiedenen Sinnesgebiete erklärt er mittels des Entwicklungsprinzips [1]). Andere Forscher, wie z. B. Lipps erwähnen das Gesetz noch, ohne indessen auf die zugrunde liegenden Fragen näher einzugehen.

Wie das Gesetz der spezifischen Sinnesenergien zwischen den Sinnesreizen und den zugehörigen Empfindungen ein gesetzmäßiges Verhältnis hinsichtlich der Qualität feststellen will, so versucht das Weber-Fechnersche Gesetz es zwischen Reiz und Empfindung hinsichtlich der Quantität zu tun. Es handelt sich hier um ein Scheinproblem, zu dessen Lösung viel vergebliche Mühe aufgewandt wurde. Das Gesetz will ein gewisses konstantes Verhältnis der zunehmenden Reize zu den diesen entsprechenden Empfindungsintensitäten feststellen. Da aber Empfindungen nicht gemessen werden können, wird die Messung beschränkt auf die auslösenden Reize, die bei optischen, akustischen, mechanischen und elektrischen Reizen durchgeführt werden

[1] vgl. Wundt, Grundriß der Psychol. S. 52 ff.

kann. Der dem Gesetz zugrunde liegende Sachverhalt stellt sich so dar: Die Erfahrung lehrt uns, daß eine bestimmte Abhängigkeit zwischen Reiz und Sinneswahrnehmung besteht; zwei Kerzen leuchten heller als eine. Es ist aber auch Erfahrungstatsache, daß der Stärkeverschiedenheit zweier Reizerreger nicht jedesmal eine wahrnehmbare Stärkeverschiedenheit in den von ihnen hervorgerufenen Wahrnehmungen entspricht; in einem hell erleuchteten Saal verändert ein weiteres Licht den Zustand der Helligkeit nicht mehr merklich. Daraus entsteht die Frage nach der Beziehung zwischen der Stärkeverschiedenheit der Reize und der wahrnehmbaren Stärkeverschiedenheit der Empfindungen. Das Ergebnis der von Weber angestellten Untersuchungen bestätigte, zunächst die Erfahrungstatsachen. Es läßt sich so formulieren: „Die Quantität, welche man einem Erregungsreiz hinzufügen muß, um einen wahrnehmbaren Unterschied zwischen dem voraufgehenden Zustand des Subjekts und der neuen Empfindung hervorzurufen, ist nicht eine absolute, d. h. stets gleiche, sondern eine relative, d. h. nach den Umständen verschieden“[1]). Weber stellte fest, daß bei Druckempfindungen der anfängliche Erregungsreiz um ein Drittel vermehrt werden muß, damit ein Unterschied der Reizung bemerkt werde.

Fechner machte den Versuch, die von Weber festgestellten Gesetzmäßigkeiten mathematisch auszudrücken. Zu diesem Zwecke betrachtete er alle kleinsten wahrnehmbaren Unterschiede als gleich, m. a. W. die Verschiedenheiten zweier aufeinander folgenden Eindrücke sind gleich groß. Indem nun Fechner die kleinste wahrnehmbare Verschiedenheit zweier aufeinander folgenden Sinnesempfindungen als 1 bezeichnet, gewinnt er durch Vergrößerung der Reize eine Reihe von Sinneswahrnehmungen, die er mit 1, 2, 3, 4 u. s. w. bezeichnen kann. Die Sinneswahrnehmungen bilden also

[1]) Mercier, Psychol. I, 186.

eine arithmetische Reihe, die zur Erzeugung dieser Reihe notwendigen Reize dagegen eine geometrische Reihe. Daraus leitete Fechner die Formel ab: „Damit die Sinnesempfindungen in arithmetischer Progression zunehmen, müssen die entsprechenden zugefügten Reize in geometrischer Progression zunehmen".

Die Bemühungen um die quantitative Erfassung der Empfindungen führten zur Bildung von Begriffen wie Reizschwelle, Reizhöhe und Unterschiedsschwelle. Mit Reizschwelle bezeichnet man einen Reiz, der eine an der Grenze zwischen Vorhandensein und Nichtvorhandensein befindliche Empfindung auslöst. Auch Aristoteles kennt die Reizschwelle, wenn ihm auch der entsprechende Terminus dafür fehlt, ebenso ist ihm der physiologische Nullpunkt der Temperatur bekannt. [1])

Die moderne Psychologie scheint uns gerade auf dem Gebiet der Empfindungslehre nicht erheblich über Aristoteles hinausgekommen zu sein. Die Erklärung der Sinnesempfindung mittels der Begriffe Potenz und Akt, Materie und Form gibt uns zwar keinen tieferen Aufschluß über den Vorgang des Empfindens, aber die moderne Psychologie vermochte bis heute das Wesen der Empfindung dem tieferen Verständnis auch noch nicht zu erschließen. In der Unterscheidung der Sinnesgebiete ist Aristoteles zwar formell bei der Fünfzahl stehen geblieben, hat aber bereits erkannt, daß das Gefühl mehrere Objekte habe. [2]) Auch innerhalb der einzelnen Sinnesgebiete unterschied er die wichtigsten Qualitäten, er kannte den Schwellenbegriff und den physiologischen Nullpunkt der Temperatur so gut wie die Tatsache, daß allzu große Reize schaden. [3]) Von der Anwendung von Maßmethoden auf diesem Gebiete mochte ihn sowohl der Mangel an solchen Methoden als auch die Ueberzeugung

[1]) de an. 422 a 29, 424 a 12, 424 a 2.
[2]) ibid. 422 b 25 ff.
[3]) ibid. 424 a 14.

von dem Wesensunterschied zwischen Physischem und Psychischem abgehalten haben. Gemäß seiner durch und durch philosophischen Einstellung geht sein ganzes Streben auf die Erforschung des Wesens, die Frage nach dem Wie steht immer im Vordergrund, eine quantitative Bestimmung des Seelischen lag ihm durchaus fern.

2. Das Gefühl.

Seit Aristoteles bis in die neueste Zeit galten Gefühle in der Psychologie als Akte des Strebevermögens. Erst durch Kant, der sich an Tetens anschloß, fand die Dreiteilung der Seelenvermögen in Erkenntnis- Gefühls- und Begehrungsvermögen Eingang in die Psychologie. Den Zusammenhang der Gefühle mit dem Begehrungsvermögen finden wir bei Aristoteles deutlich ausgesprochen: Wo Wahrnehmen ist, da ist auch Schmerz und Lust, und wo diese sind, da ist notwendig auch Gelüsten. [1])

Den Tatbestand der Beteiligung des Strebevermögens beim Zustandekommen der Gefühle finden wir in modifizierter und teils vertiefter Auffassung bei Th. Lipps und Häberlin.

Gefühle sind für Lipps „unmittelbar erlebte Ichqualitäten oder Ichzuständlichkeiten“ [2]). Was wir empfinden, wird uns gegeben, Gefühle dagegen erleben wir. „Und indem ich mich erlebe, erlebe ich die Qualitäten des Ich, die Gefühle“ [3]). Das allgemeine Charakteristikum der Gefühle besteht also in ihrer Subjektivität. Weiterhin findet Lipps ein allen Gefühlen Gemeinsames in dem Gefühl des Tätigseins, das in jedem Gefühl enthalten ist. Dies ist das fundamentalste Icherlebnis. „Ich fühle in jedem Momente meines Lebens mich irgendwie tätig“ [4]). „Alle Gefühle sind nur Modifikationen, Nuancen, Charaktere, Differenzierungen dieses Grund-

[1]) de an. 413 b 23.
[2]) Th. Lipps, Vom Fühlen . . . S. 3.
[3]) vgl. ebd., S. 3.
[2]) vgl. ebd., S. 13.

gefühls". [1]) Dieses ist also Tätigkeitsgefühl. „In der Tätigkeit liegt das Moment des Tendierens, des Gerichtetseins, des Zielens. Tätigkeit ist strebende innere Bewegung". [2]) Im Gefühl erleben wir uns also als strebend.

Damit dürfte gezeigt sein, wie bei Th. Lipps in Bezug auf das Gefühl Gedanken vorhanden sind, die mit denen des Aristoteles verwandt sind.

Bei Häberlin ist Gefühl der Ausdruck für eine bestimmte Phase menschlichen Handelns. Da das Leben als ununterbrochener Funktionsverlauf sich abspielt, also ständige Handlung ist, muß die Psychologie diesen Handlungsverlauf betrachtend zerlegen und ihn zum Zwecke der Beschreibung aus dem Flusse des Geschehens herauslösen. Diejenige Wirklichkeit, die durch die Handlung verändert werden soll, ist das Objekt der Handlung. Das Objekt setzt seiner Bearbeitung einen Widerstand entgegen, es hat ein anderes Interesse als das Handlungssubjekt. Darum ist „alles Handeln eines Einzelwesens eine Auseinandersetzung mit dem Objekt, insbesondere mit dem speziellen Objekt." [3]) Damit hängt zusammen, daß die Handlung eines Subjekts nicht reine Aktion sein kann, sondern notwendig Reaktion sein muß, weil es unter Einfluß des gegenüberstehenden Objekts handelt. Häberlin bezeichnet diesen Doppelcharakter jeder Handlung als Rezeption und Produktion. Das handelnde Individuum „ist rezeptiv, sofern es sich beeinflussen läßt, sofern es Wirkungen aufnimmt, — es ist produktiv, sofern es im eigenen Handeln zu diesen Impressionen Stellung nimmt, darauf eingeht, sich damit auseinandersetzt." [4]) Die rezeptive Seite der Handlung nennt Häberlin das Erlebnis. Im Erlebnis nimmt das Subjekt den vom Objekt ausgehenden Reiz auf und wird dadurch in den Zustand

[1]) Th. Lipps, Leitfaden d. Psycholog., S. 25.
[2]) Th. Lipps, Vom Fühlen, S. 19.
[3]) P. Häberlin, Der Geist und die Triebe S. 81.
[4]) ebd. S. 85.

der Exzentrizität versetzt, da die Führung an die Peripherie übergegangen ist. Infolgedessen gibt es, die eigene normale Haltung wieder zu gewinnen, die Reaktion wird von der Peripherie zum Zentrum geleitet und erhält damit zentral bestimmten Charakter. Erst jetzt kann die „Bearbeitung" des Objekts beginnen. Den Zustand der Spannung, der zwischen dem rezipierten Interesse des Objekts und dem des Subjekts besteht, nennt Häberlin Gefühl. Es ist „die zentrale Reaktion des Subjekts auf das Objekt, Reaktion noch als potentiell gefaßt, es ist zentrale, rezeptiv-produktive Reaktionspotenz." [1])

Zwar läßt sich diese Auffassung Häberlins nirgends bei Aristoteles nachweisen, da wir bei ihm keine eigentliche Theorie des Gefühls finden, sondern auf gelegentliche in allen Schriften verstreute Bemerkungen über die πάθη angewiesen sind. Die Affekte bezeichnen aber bei Aristoteles die ganze Skala menschlicher Gefühle, der Unterschied zwischen Gefühl und Affekt im engeren Sinne ist bei ihm noch nicht vorhanden. Er wurde erst später in der Scholastik ausgebildet und lebt in der neuscholastischen Richtung der Psychologie weiter. Es ist nun bemerkenswert, daß Häberlins Auffassung hier ihre Parallelen findet und also dem Geiste nach als aristotelisch bezeichnet werden muß.

In seiner Untersuchung über die Notwendigkeit der Annahme eines selbständigen Gefühlsvermögens stellt Mercier folgende Sätze auf: „Das Gefühl ist eine passive Veränderung, eine angenehme oder unangenehme, welche durch das Bewußtsein erfaßt wird. — Das Gefühl ist ein Eindruck, der hervorgerufen wird durch eine von der Wahrnehmung oder der Einbildungskraft erzeugte Vorstellung eines Gutes oder eines Übels. — Die Gefühlsregung ist ein Erleiden (passion), das zur Tätigkeit bestimmt." [1])

[1]) vgl. P. Häberlin S. 105.
[2]) D. Mercier, Psychol. II, 166 ff.

In diesen Sätzen, in denen Mercier das Phänomen Gefühl zu bestimmen sucht, sind die wesentlichen Merkmale des Gefühlsbegriffs Häberlins enthalten. Zunächst ist das rezeptive Moment vorhanden, das Mercier mit passive Veränderung, Eindruck, Erleiden bezeichnet, ferner die produktive Seite des Gefühls, bei Mercier Tätigkeit und schließlich das Moment der Potentialität, als die Bestimmung zur Tätigkeit.

Külpe sieht die wesentlichen Merkmale des Gefühls in der Universalität und der Aktualität. Er bezeichnet die Gefühle als die elementaren Inhalte der Lust und Unlust"[1]), deren Universalität darin besteht, daß sie keine spezifische Abhängigkeit von den Sinnesorganen zeigen, also durch beliebige Reize und Motive hervorgerufen werden können. Von Gefühlen sind auch keine Vorstellungsbilder möglich, weil ihr Wirklichkeitscharakter Aktualität ist.

Mit Aristoteles erkennt Külpe nur Lust und Unlust als Gefühle an[2]). Übereinstimmend bezeichnen beide die Gefühle als Zustände. Für Aristoteles ist das Lustgefühl ein positiver, in sich abgeschlossener Zustand (1153 a 9), ein Ganzes, das seinem Wesen nach durch längere Dauer keinen Zuwachs erfährt; aber es ist kein Handeln, kein Prozeß[3]). Die Lust entsteht durch ungehindertes Verwirklichen einer in der organischen Natur angelegten Beschaffenheit; Unlust (λύπη) ist das Bewußtwerden einer Hemmung der naturgemäßen Betätigung (1396 b 16, 33; 1174 b 23).

Nach Aristoteles hat jede Art normaler seelischer Betätigung ihre eigentümliche Lust, es gibt Lust beim Empfinden, beim Denken usw. (1175 a 21 ff.). Die edelste Lust gewährt das intellektuelle Verhalten, weil es sich am längsten ohne Unterbrechung fortsetzen läßt[4]).

---

[1]) O. Külpe, Vorles. üb. Psycholog. S. 217.
[2]) vgl. ebd. S. 230.
[3]) Eth. Nik. X, 3. [4]) ibid. X, 7.

Diese wenigen Beispiele, die sich leicht vermehren ließen, zeigen, daß bei Aristoteles die Einteilung der Gefühle in sinnliche und geistige vorgebildet ist. Zwar der Begriff des Gefühls ist bei ihm noch nicht aus seinen speziellen Modifikationen herausgelöst, das wesentliche über das Gefühl muß aus dem, was er über die Affekte sagt, erst herausgenommen werden. Bevor wir jedoch zu ihrer Betrachtung übergehen, ist es notwendig, die anderen Dimensionen des Gefühls, wie sie von der modernen Psychologie festgestellt werden, zu behandeln.

Vertreter der Mehrdimensionalität der Gefühle sind Wundt und Th. Lipps. Außer der Dimension Lust — Unlust unterscheidet Wundt noch Spannung — Lösung und Erregung — Beruhigung als Gefühlsdimensionen. Empirisch stellt er nun fest, daß die Gefühle in die drei genannten Dimensionen eingeordnet werden können. Wundt bezeichnet die Dimensionen auch als Richtungen des Gefühls [1]). Ein Gefühl kann sowohl alle als auch nur zwei oder eine Richtung zeigen. Als Beispiele reiner Lust und Unlustformen bezeichnet er die an Empfindungen des allgemeinen Sinns sowie die an Geruchs- und Geschmackseindrücke gebundenen Gefühle. Erregende und niederdrückende (beruhigende) Gefühle lassen sich nach Wundt in Verbindung mit reinen Empfindungen besonders bei Farben- und Klangeindrücken beobachten: rote Farbe wirkt erregend, blaue beruhigend. Vorgänge der Aufmerksamkeit sind sodann durchweg verbunden mit spannenden und lösenden Gefühlen. Bei Erwartung von Sinneseindrücken sind z. B. Gefühle der Spannung, bei Eintritt eines erwarteten Eindrucks Gefühle der Lösung festzustellen.

Bei Aristoteles liegt noch kein Versuch vor, die Gefühle schärfer zu analysieren, er begnügt sich mit den beiden Kategorien der Lust und Unlust. Es ist dies weiter nicht

---

[1]) W. Wundt, Grundriß d. Psychol. S. 102.

verwunderlich: bei der großen Fülle des psychologischen Materials, das er gesammelt und erstmals systematisch dargestellt hat, ging sein Bestreben noch nicht auf feinste Unterscheidungen, sondern es war ihm zunächst um das Erfassen des Wesens der einzelnen Erscheinung zu tun. So hat er das Gefühl als mit dem Strebevermögen innig verknüpft erkannt und ihm seine Stelle zugewiesen, seine volle Bedeutung erkannte er aber noch nicht. Es fehlte noch die Schärfe des psychologischen Blicks, um dieses zentrale Phänomen voll zu erfassen. Infolgedessen sind seine Ausführungen über diesen Gegenstand wenigstens innerhalb de anima sehr dürftig. Es stehen vielmehr die Fragen des Wahrnehmens und Denkens im Mittelpunkt seines Interesses, was in seiner intellektualistischen Veranlagung seine Ursache haben mag.

Wie Wundt unterscheidet auch Lipps Lust und Unlust als Gefühlsrichtungen, daneben sieht er aber noch andere Färbungen des Gefühls, vor allem den Quantitätscharakter, d. h. „den Gegensatz des Gewichtigen und Gewichtslosen, den niemand mit dem Gegensatz zwischen Intensität und minderer Intensität der Lust oder Unlust, d. h. mit dem Gegensatz der Grade, in welchem ein Gefühl lust- oder unlustgefärbt sein kann, verwechseln wird. Dieser Gegensatz ist beispielsweise charakteristisch für das Gefühl des Erhabenen einerseits, und das Gefühl des Komischen, überhaupt des Belustigenden oder des Amüsierens andrerseits.“ [1])

Lipps sieht im Gefühl des Erhabenen ein Moment des „Gewichtigen“, in dem des Komischen ein solches des „Gewichtslosen“ oder des „Leichten“, das nicht Ernst, verläßt also damit das Gebiet empirischer Wissenschaft und spricht Werte aus.

Die unendliche „Mannigfaltigkeit“ unserer Gefühle sucht Lipps auf einige Kategorien zurückzuführen, indem er Gegenstandsgefühle, affektive Gefühle, das Strebungsgefühl

[1]) Th. Lipps, Vom Fühlen . . . S. 12.

und höhere Gefühle unterscheidet, die wieder zahlreiche Unterarten enthalten [1]).

Für Häberlin hat das Gefühl zwei charakteristische Momente: die zentrale Stellung im Handlungsverlauf und den rezeptiv-produktiven Spannungscharakter [2]). Dieser ist der Ausdruck für die potentielle Reaktion des Individuums. Das Gefühl treibt die Handlung weiter zur Veränderung des Objekts. Im Gefühl ist aber auch das Interesse mitenthalten, und infolgedessen lassen sich auch schon im Gefühl die Interessenmerkmale der Qualität und der Quantität unterscheiden.

Auf die übereinstimmenden Merkmale des Gefühlsbegriffs bei Häberlin und den des Aristoteles ist bereits hingewiesen worden. Das Moment der Rezeptivität, bei Aristoteles Erleiden genannt und das der Potentialität, Zustand von Aristoteles bezeichnet, ist beiden Begriffen gemeinsam.

Gegenüber Aristoteles ist aber die Auffassung des Gefühls bei Häberlin merklich vertieft. Der aristotelische Gefühlsbegriff betont die rezeptive Seite auf Kosten des produktiven Momentes zu sehr, die bei Häberlin im Ausdruck „Spannung" ihren treffenden Ausdruck finden.

Den Gegensatz Lust — Unlust nennt Häberlin die „Polarität" des Gefühls. Sie besagt, daß die Reaktion des Subjekts entweder mehr positiv oder mehr negativ ist, drückt also das Verhältnis des Subjektinteresses zum Objektinteresse aus. Es gibt aber kein Gefühl, das ganz positiv oder rein negativ ist; alle Gefühle liegen zwischen diesen beiden Polen.

Gegenüber Aristoteles bedeutet auch hier die Auffassung Häberlins vom „Mischcharakter" des Gefühls eine Vertiefung unserer Einsicht; reine Lust und reine Unlust gibt es nicht, „reines ‚Glück' wie reines ‚Unglück' würde Stillstand bedeuten." [3])

[1]) Th. Lipps, Leitfaden d. Psychol. S. 249 ff.
[2]) vgl. Häberlin, Der Geist u. d. Triebe S. 108.
[3]) vgl. Häberlin, Der Geist u. d. Triebe S. 109 ff.

In der Qualität des Gefühls tritt das in ihm vorhandene Interesse zu Tage, während die Quantität die Energie des Gefühls bedeutet. Da sie im Gefühl nur potentiell vorhanden ist, kann sie nur an der nachfolgenden Handlung gemessen werden.

Der Qualität nach sind die Gefühle entweder vitale, d. h. Triebgefühle oder geistige Gefühle. Triebgefühle entstammen der triebmäßigen Reaktion des Individuums, geistige Gefühle entstehen bei der Auseinandersetzung mit einem Objekt, wenn das Individuum dabei unter dem Gesichtspunkt der Gemeinschaft, der übersubjektiven Einheit, erlebt und handelt. Es gibt aber weder rein geistige noch rein ungeistige Gefühle, alle Gefühle sind geistig-ungeistiger Natur. Unter Intensität versteht Häberlin das Gefälle des Gefühls, d. h. die Energie desselben verglichen mit der Zeit der Entladung.

Das Merkmal der Exzentrizität jedoch kommt nur für das Auseinandersetzungsinteresse in Betracht. Dieses selbst ist Komponente aus Selbstbehauptungs- und Identifikationstendenz. Exzentrizität ist das Übergewicht der einen oder anderen Tendenz; Exzentrizität des Gefühls ist also die Triebpräponderanz im Gefühl.

Ein weiterer Gesichtspunkt ist sodann der der Modalität, worunter Häberlin die Färbung des Gefühls versteht, die es vom Objekt her erhält. Unter diesem Gesichtspunkt ergeben sich je nach dem zeitlichen Auftreten des Objekts: Gegenwarts-, Vergangenheits- und Zukunftsgefühle, nach der Art des Objekts, z. B. Personen- und Sachgefühle. Das Personengefühl kann sowohl Reaktion gegen Fremde als auch gegen die eigene Person sein (Ichgefühl), also Reaktion gegen das eigene Interesse und die eigene Handlungsweise. Es entstehen so die wichtigen Zensurgefühle. Abarten des Ichgefühls sind z. B. die Denkgefühle, in denen das Subjekt auf die eigene Erkenntnisfunktion reagiert; ebenso gehören in diese Klasse die Erfolgsgefühle. Wird das Ziel

einer Handlung in der Phantasie vorweggenommen, so wird auch das entsprechende Gefühl antizipiert, es entstehen Antizipationsgefühle.

Ein Gebiet, das in der modernen Psychologie unter dem Einfluß der Psychopathologie steigende Beachtung findet, ist die Sphäre der Affekte. Hier liegt der Zentralpunkt der Persönlichkeit, und deshalb bemüht sich die moderne Psychologie immer mehr um die Erforschung dieses Gebietes. Auch Aristoteles kannte die Bedeutung des Affekts, betrachtete ihn aber mehr vom Standpunkte des Redners als von dem des Psychologen. Immerhin ergeben sich gewisse Beziehungen zwischen aristotelischer und moderner Affektenlehre.

Wundt bezeichnet mit Affekt eine „zeitliche Folge von Gefühlen", die sich zu einem zusammenhängenden Verlauf verbinden, „der sich gegenüber den vorausgegangenen und den nachfolgenden Vorgängen als ein eigenartiges Ganzes aussondert, das im allgemeinen zugleich intensivere Wirkungen auf das Subjekt ausübt als ein einzelnes Gefühl". [1]) Von einem zusammengesetzten Gefühl unterscheidet sich der Affekt durch zwei Momente; durch den bestimmten zeitlichen Verlauf und die intensivere Wirkung und Nachwirkung. Wundt unterscheidet an jedem Affekt ein Anfangsgefühl, das ihm Qualität und Richtung gibt, einen von entsprechenden Gefühlen begleiteten Vorstellungsverlauf und endlich ein Endgefühl, in dem der Affekt abklingt, falls er nicht in einen neuen übergeht.

Lipps nennt die Affekte „Gemütsbewegungen" [2]), Külpe unterscheidet sie von den Stimmungen als „rasch wechselnde Gemütszustände" [3]).

Das in diesen drei Affektbegriffen enthaltene Moment der Bewegung ist auch bei Aristoteles von entscheidender

[1]) W. Wundt, Grundriß der Psycholog., S. 203.
[2]) Th. Lipps, Leitfaden der Psycholog., S. 292.
[3]) O. Külpe, Vorles., S. 206.

Bedeutung. Der Affekt, *πάθος*, ist ihm eine Bewegung der Seele, d. h. eigentlich eine solche des Leibes, die zum Bewußtsein der Seele kommt [1]). Affekte entstehen ohne Ueberlegung und Vorsatz (1106 a 3, 1312 b 29) und sind insgesamt ans Körperliche gebunden, weshalb Aristoteles sie materielle Begriffe (*λόγοι ἔνυλοι*) nennt [2]). Eine Definition des Affekts gibt er nicht, er sagt nur, daß er von verschiedenen Gesichtspunkten aus definiert werden könne: „Verschieden aber würden der Psysiker und der Dialektiker jeden von diesen Affekten definieren, z. B. angeben, was der Zorn ist. Der eine würde ihn als Begierde der Wiedervergeltung oder etwas dergl. bezeichnen, der andere als ein Aufwallen des um das Herz befindlichen Blutes und Warmen. Von diesen gibt der eine die Materie an, der andere die Form und den Begriff“ [3])

Die moderne Psychologie ist in der genaueren Untersuchung der körperlichen Begleiterscheinungen des Affekts weit über Aristoteles hinausgegangen. Von den neueren Psychologen hat ihnen besonders Wundt seine Aufmerksamkeit geschenkt. Neben der Wirkung der Affekte auf das Herz, die Blutgefäße und die Atmung, wird auch eine solche auf die äußeren Bewegungsorgane festgestellt und der Untersuchung unterzogen. Bei stärkeren Affekten gesellen sich noch „ausgebreitete Innervationsstörungen, wie Muskelzittern, krampfhafte Erschütterungen des Zwerchfells und der Antlitzmuskulatur, lähmungsartiger Nachlaß des Muskeltonus“ dazu [4]).

Tiefen Einblick in das Wesen des Affektes gibt uns Häberlin. Auch er versteht darunter „besonders, heftige (intensive) Triebreaktionen, explosionsartige Ausbrüche oder Aktivierungen latenter Triebinteressen, die in ihrer Plötzlichkeit und Intensität überraschen und namentlich im Hinblick auf den oft geringfügigen Anlaß verwunderlich sind“ [5]). Der Affekt-

[1]) de an. 403 a 16.
[2]) ibid. 403 a 15. [3]) ibid. 403 a 29.
[4]) W. Wundt, Grundriß d. Psycholog., S. 206.
[5]) P. Häberlin, Der Geist u. d. Triebe S. 381.

bildung liegt eine Triebfixierung zugrunde, womit nicht selten noch die Uebertragung auf ein anderes Objekt sich verbindet. „Zunächst allerdings scheint es sich", bemerkt Häberlin, „nur um eine Stauung" unerledigter Triebquantitäten zu handeln, die sich als perseverierende ansammeln und dann, wenn „das Maß voll ist", in heftiger Reaktion aktiv werden. Aber schon diese Stauung ist ja nicht möglich ohne Fixierung des triebbestimmten Interresses auf gewisse Modifikationen oder gewisse Objekte, Einzeltriebe perseverieren nur als fixierte; wären sie nicht fixiert, so könnten sie in beliebiger Weise sich aktivieren. In der Regel aber wird die Häufung der Energie und besonders die oft zu konstatierende Inadäquatheit von Anlaß und Reaktion darauf hinweisen, daß der latente Triebkomplex schon seinerseits ein Uebertragungs- oder Assoziationsresultat ist und daß nun, bei Gelegenheit des ‚auslösenden Anlasses' eine neue Uebertragung auf das gegenwärtige Objekt stattfindet". [1])

Wir haben hier Häberlin ausführlicher zu Wort kommen lassen, weil die moderne Psychologie in ihm in der Affektenlehre die antike Tradition wieder aufnimmt. Affekte sind nach Häberlin Komplexe nicht erledigter Gefühle, sind Triebreaktionen, die aus Gefühlkomplexen entstanden, deren Komponenten zur gegebenen Zeit nicht aktiviert werden konnten und deshalb gestaut wurden. An diesem Sachverhalt hat Aristoteles richtig erkannt, daß die Affekte mit dem Strebevermögen, in engstem Zusammenhang stehen. Der Ausdruck *πάθη*, der ihm zu ihrer Bezeichnung allein zu Gebote stand, erlaubte ihm aber nur die rezeptive Seite, das Erleiden, zu benennen. Daß er die produktive Seite des Gefühls wohl kannte, wurde bereits gezeigt. Von einer besonderen Zusammenfassung jener Reaktionen, die „besonders heftig" vor sich gehen, mochte Aristoteles wegen der Relativität dieses Ausdrucks abgesehen haben. So ist wohl zu erklären,

[1]) P. Häberlin, Der Geist u. d. Triebe, S. 381.

daß er alle diese Erscheinungen des Gefühls als „Affekte“ bezeichnet.

Die moderne Psychologie hat gerade in der Lehre vom Affekt neue Erkenntnisse gebracht. Unter den von uns genannten Autoren ist es besonders Häberlin, dem die Psychologie eine vertiefte Einsicht in das Wesen des Affekts und dessen Genesis verdankt. Gegenüber Aristoteles besteht die Erweiterung unserer Erkenntnis vor allem darin, daß wir das Phänomen der Stauung der Gefühle kennen lernten, und daß uns Häberlin den Kern der meisten Affekte in fixierten negativen Einstellungen des Individuums gegen sich selbst aufzeigte. „Solche Einstellungen, Zensurgefühle, können oft nicht aktiviert werden, perseverieren und werden dann zu Kristallisationspunkten für verschiedene andere unerledigte oder zurückgewiesene Ansprüche“ [1]). Durch diese neuen Einsichten wurde die Lehre vom Affekt weit mehr in Lebensnähe gerückt.

Wundt, Külpe und Lipps beachten, wie wir sahen, mehr die formale Seite des Affekts. Aristoteles vernachlässigt diese fast ganz. Ihn interessiert nicht der Affekt an sich, sondern seine Modifikation als Furcht, Zorn, Liebe usw. Der Grund dieses Verhaltens, dem Philosophen selbst wohl gar nicht bewußt, mag darin zu suchen sein, daß die Stauung und damit der Affekt gar nicht möglich ist ohne Fixierung auf eine bestimmte Modifikation oder bestimmte Objekte.

Auffällig ist, daß Aristoteles die Affekte gar nicht in de anima behandelt, sondern in der Ethik und Poetik und besonders in der Rhetorik, wo er im zweiten Buche eine Fülle von Bemerkungen über Liebe, Mut, Wohlwollen, Zorn, Haß, Furcht, Mitleid, Unwille, Neid, Scham und Eifersucht macht. Dabei handelt es sich aber keineswegs um eine psychologische Analyse des Phänomens Affekt, sondern vielmehr um den Inhalt dessen, was dabei vorgestellt wird und als Beziehung nach außen den Affekt kenntlich macht.

---

[1]) P. Häberlin, Der Geist u. d. Triebe, S. 381.

3. Der Strukturbegriff.

Unter Einfluß von Dilthey hat die verstehende Richtung der modernen Psychologie dem Begriff der seelischen Struktur eine beherrschende Stellung eingeräumt. Dieser Begriff leidet allerdings noch sehr an seiner Mehrdeutigkeit. Dilthey hielt ihn für den sicheren Ausgangspunkt der Psychologie, und der Zweck seiner „Ideen" ist eine Entwicklung dieses Begriffs und seiner Bedeutung für die Gestaltung einer zergliedernden und beschreibenden Psychologie [1]).

Dilthey geht vom Begriff des Lebens aus. „Leben ist überall nur als Zusammenhang da", erklärt er [2]). Der psychische Lebensprozeß besteht in einem steten Wechsel von Zuständen, welche im Selbstbewußtsein ihren einheitlichen Beziehungspunkt haben. Dieser Wechsel ist bedingt durch die Außenwelt. Durch die Wirkung der Umwelt auf die Lebenseinheit, welche sich wiederum rückwirkend verhält, indem sie diese im Bewußtsein erfaßt und in sinnlicher Wahrnehmung bestimmt, entsteht eine Gliederung der inneren Zustände. Diese Gliederung nennt Dilthey „Struktur" des Seelenlebens [3]). Indem er nun durch das, was in einem gegebenen Augenblick den Inhalt des Bewußtseins bildet, einen Querschnitt macht, gelangt er zu der Feststellung: „daß beinahe jeder solcher momentane Bewußtseinsstand nachweisbar irgend ein Vorstellen, ein Gefühl und eine Willenslage enthält" [4]). Das Zentrum der seelischen Struktur ist „ein Bündel von Trieben und Gefühlen, von welchem aus das Spiel der Eindrücke durch den Gefühlsanteil, der von diesem Zentrum aus ihnen zuteil wird, in die Aufmerksamkeit erhoben, Wahrnehmungen und deren Verbindungen mit Erinnerungen, Gedankenreihen gebildet werden, an welche

---

[1]) vgl. Anmerk. z. d. Ideen S. 238.
[2]) Ideen S. 144.
[3]) vgl. Ideen Kap. 7.
[4]) Ideen S. 201.

alsdann Steigerung des Daseins oder Schmerz, Furcht, Zorn sich anschließen." [1])

Diesen Strukturzusammenhang können wir erkennen, weil wir ihn erleben. „Die Übergänge eines Zustandes in den andern, das Erwirken, das vom einen zum anderen führt, fallen in die innere Erfahrung. Der Strukturzusammenhang wird erlebt." [1]) Gleichfalls erlebt wird auch die Grundeigenschaft des Strukturzusammenhanges: die Zweckmäßigkeit. Der ganze seelische Funktionszusammenhang ist teleologischer Natur und erfüllt seinen Zweck darin, Triebbefriedigung und Glück zu erstreben und Schmerzen abzuwehren [2]).

Fassen wir die drei Grundeigenschaften des Strukturzusammenhanges, wie sie Dilthey selbst heraushebt, kurz zusammen:

1. Der psychische Lebensprozeß ist ursprünglich und überall eine Einheit. Das Seelenleben wächst nicht aus Teilen zusammen, es bildet sich nicht aus Elementen.
2. Die Lebenseinheit steht mit der äußeren Welt in Wechselwirkung.
3. Der Zusammenhang ist nicht kausal nach den Gesetzen der in der äußeren Natur herrschenden Kausalität; Vorstellungen müssen nicht notwendig in Gefühle übergehen, Gefühle sich nicht notwendig in Willensprozesse umsetzen [3]).

Einen Strukturzusammenhang im Sinne Diltheys finden wir bei Aristoteles nicht. Wohl geht auch er vom Begriff des Lebens aus, aber er begreift unter dem Lebensprozeß nicht nur den Wechsel von Zuständen, die in unserem Selbstbewußtsein ihren Beziehungspunkt haben, sondern faßt unter Leben auch jene Funktionen, die uns im allgemeinen nicht zum Bewußtsein gelangen. Aber bei diesem Lebensbegriff, der auch bei ihm zunächst durchaus funktionell ist,

[1]) Ideen S. 206.
[2]) vgl. Ideen S. 207. [3]) ebd. S. 211.

bleibt Aristoteles nicht stehen. Er geht vielmehr weiter und setzt an dessen Stelle den Begriff der Seele als Träger eben dieses Lebens, als Subjekt der verschiedenen Lebensfunktionen. Er verläßt damit das Gebiet der reinen Erfahrung und gerät ins Metaphysische.

Weiter als Dilthey geht sein Schüler Spranger, indem er die seelische Struktur als die dispositionelle Grundlage, als Möglichkeit zu den verschiedenen Funktionen bezeichnet. „Seelische Struktur bedeutet einen geschlossenen Zusammenhang von Erlebnis- und Leistungsdispositionen, der nach Wertrichtungen gegliedert ist, aber in der Beziehung auf eine erlebbare Werteinheit, d. h. im geistigen Ich seinen Zentralpunkt hat.“ [1]) Und an anderer Stelle: „So müssen wir die sogenannte Seele selbst ansehen als ein Lebensgebilde, das auf Wertverwirklichung angelegt ist. Ein solches Gebilde nennen wir Struktur. Gegliederten Bau oder Struktur hat ein Gebilde der Wirklichkeit, wenn es ein Ganzes ist, in dem jeder Teil und jede Teilfunktion eine für das Ganze bedeutsame Leistung vollzieht, und zwar so, daß Bau und Leistung jedes Teiles wieder vom Ganzen her bedingt und folglich nur vom Ganzen her verständlich sind. Das Seelische ist ein teleologischer Zusammenhang, in dem jede einzelne Seite allein vom Ganzen her verständlich ist und die Einheit des Ganzen auf den gegliederten Teilleistungen der Einzelfunktionen beruht.“ [2])

Der Strukturbegriff Sprangers bringt also die Tatsache zum Ausdruck, daß der Mensch als ein Lebewesen, das eine Reihe verschiedener Lebensäußerungen zeigt, eine seelische Organisation besitzt. Diese seelische Organisation ist der dispositionelle Seinsgrund aller psychischen Erscheinungen. Im Begriff der seelischen Struktur setzt also Spranger als notwendige Voraussetzung alles seelischen Geschehens eine Seele, deren Merkmale Organisation und Disposition sind,

[1]) Ed. Spranger, Der gegenw. Stand d. Geisteswiss. u. d. Schule S. 20.
[2]) Ed. Spranger, Psycholog. d. Jugendalters S. 9.

Während der Strukturbegriff Diltheys funktionellen Charakter hat, enthält derjenige Sprangers deutliche Hinweise einer Auffassung der Seele als substantiellen Träger der seelischen Funktionen. Aber auch bei Dilthey liegt diese Auffassung zugrunde, denn wo Funktionszusammenhang ist, muß notwendig ein Funktionsträger denkend gesetzt werden.

Der Strukturbegriff Sprangers hat sein Vorbild bei Aristoteles. Auch für ihn ist die Seele eine Struktur, eine Organisation, in der drei dispositionelle Tatbestände zu einem Ganzen verbunden sind: das vegetative, das sensitive und das intellektuelle Kraftgebiet.

Das vegetative Prinzip, *τὸ θρεπτικόν*, ist das Vermögen der Ernährung, des Wachstums und des Abnehmens [1]. Zeugen und Nähren sind seine Funktionen. [2]

Dem sensitiven Prinzip eignen drei Vermögen: das der Sinnesempfindung, *αἰσθητικόν*, das Begehren, *ὄρεκτικον*, und das der Ortsbewegung, *τὸ κινητικὸν κατὰ τόπον*. [3]

Die menschliche Seele vereinigt in sich die genannten Vermögen, zu denen noch der *νοῦς* hinzutritt [4]. Dieser ist in doppelter Weise tätig, als wissenschaftliche Denkkraft (*λόγος, νοῦς θεωρητικός*) und als beratschlagender (*διάνοια πρακτική*. [5])

Die Aufzählung der verschiedenen Seelenkräfte ist bei Aristoteles nicht durchgehend gleich. Es werden z. B. genannt: Verstand, sinnliche Wahrnehmung, örtliche Bewegung und Ruhe, Ernährung, Abnahme und Wachstum (413 a 23); vegetatives, sensitives, intellektives Vermögen und Vermögen der Bewegung (413 b 11) oder das ernährende, begehrende, wahrnehmende, örtlich bewegende und das denkende Vermögen (418 a 31).

---

[1]) de an. 413 a 25 [2]) ibid. 415 a 25
[3]) ibid. 413 b 7 ff, 414 a 31 ff.
[4]) ibid. 414 b 18. [5]) ibid. 432 b 27.

Die verschiedenen Lebensäußerungen werden auch zusammengefaßt in solche des *νοῦς* und solche der *ὄρεξις*. Zur ersten Kategorie gehören dann: Verstandestätigkeit, Sinneswahrnehmung, Phantasie und Gedächtnis, zur zweiten Wollen, Triebe, Gefühle und Affekte.[1])

Anlaß zu großen Mißverständnissen gab die Ausdrucksweise des Aristoteles, weil er die genannten Kräfte oft als Teile der Seele bezeichnet. Indessen ist dieser Ausdruck nicht so zu verstehen, als ob die Seele ein Kollektivbegriff getrennter Kräfte, also eine Mehrheit von Seelen sei. Neben dem Ausdruck Teile gebraucht Aristoteles ebenso oft den des Vermögens. Weil das von der einen Seele beherrschte Gebiet Teile zeigt, deshalb redet Aristoteles auch von Seelenteilen.

Der in der späteren Psychologie so heftig umstrittene Vermögensbegriff, der bei Aristoteles einfach den Sinn hat, daß in der Seele verschiedene Betätigungsrichtungen ein für alle Mal festgelegt seien, findet sich in diesem Sinne nur noch bei Th. Lipps.[2])

Auch das dispositionelle Merkmal des Strukturbegriffs Sprangers läßt sich bei Aristoteles nachweisen und zwar in dessen Definition der Seele. Diese ist „erste Wirklichkeit eines physischen, potential lebendigen Körpers" und da derartige Körper organisch genannt werden, „erste Wirklichkeit eines physischen organischen Körpers."[3])

Die Seele ist erste Entelechie des Körpers. Nach Aristoteles kann die Entelechie eine zweifache sein[4]). Zum Vergleich führt er das Beispiel des Besitzes des Wissens, *ἐπιστήμη*, und des tätigen Wissens, *θεωρεῖν*, an. Da die Seele im Wachen und im Schlaf vorhanden ist, das Wachen aber dem *θεωρεῖν*, der Schlaf dem bloßen Besitz des Wissens

[1]) vgl Brentano. Psychol. I, S. 236 ff.
[2]) Th. Lipps, Grundtatsachen S. 26.
[3]) de an. 412 a 27, 412 b 5.
[4]) ibid. 412 a 10, 412 a 22.

gleichkommt, ist sie als ἐντελέχεια gleich der ἐπιστήμη. Diese geht aber als ἕξις der wirklichen Betätigung des Wissens voran, und so muß auch die Seele als Grund, Dispositio, zu den seelischen Tätigkeiten diesen selbst vorangehen. Denn zuerst ist das Funktionssubjekt und dann erst die Funktion. Wo Funktion ist, muß notwendig ein Funktionsträger sein. Dieser ist das erste, die Funktion das zweite.

Im Begriff der Entelechie ist demnach der Strukturbegriff Sprangers als ein organisierter Zusammenhang von Leistungsdispositionen in seinen beiden Merkmalen vorgebildet.

Ganz in aristotelischem Sinn wendet Spranger den Entelechiebegriff an, wo er von Entwicklung spricht. „Endlich reden wir von Entwicklung nur unter Beziehung auf einen im Endzustand repräsentierten Wert, dessen Verwirklichung vielfach als zielstrebende Kraft in der ganzen Veränderung wirksam gedacht werden kann.“ [1]) Der in der Entwicklung des menschlichen Individuums erstrebte Endzustand, von Spranger Wert genannt, ist nichts anderes als die Entelechie, der Vollendungszustand, der im ganzen Entwicklungsprozeß als Telos wirksam ist.

Eine beherrschende Stellung nimmt der Entelechiebegriff sodann bei W. Stern ein, der ihn auf die menschliche Person anwendet. Immerhin besteht aber ein nicht unwesentlicher Unterschied in der Anwendung des Begriffes bei Stern gegenüber Aristoteles. Zunächst ist es aber notwendig, den Begriff der Person wie ihn Stern anwendet, genauer darzulegen. Unter „Person“ versteht Stern „ein solches Existierendes, das trotz der Vielheit der Teile eine reale und eigenartige Einheit bildet und als solche, trotz der Vielheit der Teilfunktionen, eine einheitliche zielstrebige Selbsttätigkeit vollbringt.“ [2]) Drei Merkmale enthält dieser Personbegriff: das der Substanzialität, der Kausalität und

[1]) Ed. Spranger, Psychol. d. Jugendalters S. 17.

[2]) W. Stern, Person u. Sache I, S. 16.

der Individualität. „Jede Person ist, als Ganzes, Substanz, d. h. etwas selbständig Existierendes; sie ist, als Ganzes, Kausalität, d. h. etwas von innen heraus Wirkendes; sie ist, als Ganzes, Individualität, d. h. etwas, das nach Wesenheit und Bedeutung sich der Welt gegenüber absondert.“ [1])

Von diesen Merkmalen nimmt vor allem das der Kausalität unsere Aufmerksamkeit in Anspruch. Die Kausalität der Person Sterns ist keine mechanische im Sinne des „Zusammenhangs“ der an ihr ablaufenden Geschehnisse, sondern in der ursprünglichen des „Wirkens“. „Die Person existiert, indem sie wirkt; und sie wirkt, damit sie existiere. Dasein und Tätigkeit sind in ihr unlösbar verknüpft; und deshalb haftet ihre Tätigkeit an ihr als einer Ganzen, nicht an der Summe der Teile oder an einem einzelnen Teile. Gewiß vollziehen auch die in der Person enthaltenen Elemente Tätigkeiten, aber diese machen nicht in ihrer Gesamtheit das Tun der Person aus, sondern sind nur dessen Rohmaterial, Bedingung und Begrenzung. Der Beweis für diese eigene, der Person zukommende Kausalität ist ihre Zielstrebigkeit. Denn die Tat der Person ist gerichtet, nicht blind. Wie sie hervorquillt aus der Person, so zielt sie zurück auf diese, ist der Behauptung und Erweiterung ihrer eigenen Existenz und dem innerlich angeeigneten Dienst für fremde Zwecke gewidmet. Demnach sind in der Person Kausalität und Teleologie zusammenfallend; die Person ist causa finalis, Entelechie.“ [2]) „Entelechie“ ist für Stern, die Tendenz und Fähigkeit der Person, sich selbst (d. h. das System der Eigenzwecke) zu verwirklichen.“ [3]) Die Entelechie im Sinne Sterns ist „psycho-physisch-neutral“; „sie ist nicht eine Seele, welche sich selbst und den Leib dirigiert; ... sondern sie ist die Person selber, sofern sie ungeteilt tätig ist und ihre Tätigkeit zielstrebig sowohl auf die Bewußtseinsphänomene wie die leiblichen Funktionen erstreckt.“ [4])

[1]) W. Stern, Die menschl. Persönl. S. 5.
[2]) ebd. S. 6. [3]) ebd. S. 68. [4]) ebd. S. 69.

Ein Vergleich des Entelechiebegriffs bei Aristoteles und demjenigen Sterns ergibt eine teilweise Übereinstimmung, zeigt aber auch einen tiefgreifenden Unterschied. Stern unterscheidet als die beiden Merkmale der Entelechie Tendenz und Fähigkeit [1]). Tendenz ist Richtung des Funktionierens der Persönlichkeit auf einen bestimmten Zweck; ihr Wirken ist zweckbestimmt. Dieses teleologische Moment ist bei Aristoteles vorhanden, ebenso auch das der Fähigkeit, womit Stern die Tatsache zum Ausdruck bringen will, daß die Person auch befähigt sei, ihre Zwecke zu erreichen. Aristoteles drückt dies durch πρώτη aus, womit er sagen will, daß die Seele als erste Entelechie Grund der Lebenserscheinungen sei. Im aristotelischen Entelechiebegriff liegt aber auch noch das Moment des selbsttätigen Bewirkens, Entelechie ist auch causa movens.

Damit ist gezeigt, daß der Entelechiebegriff nach den Merkmalen der Kausalität, Wirkursache, und der Teleologie Zweckursache, bei Aristoteles und Stern identisch sind. Der tiefgreifende Unterschied besteht aber in dem, was bei beiden als Entelechie bezeichnet wird. Für Stern ist Entelechie die Person, bei Aristoteles ein konstitutives Element der Person, die Form. Nach aristotelischer Auffassung ist der Mensch, die Person Sterns, ein Kompositum, bestehend aus Materie und Form. Und nur die letztere, das εἶδος, nennt Aristoteles Entelechie. Im aristotelischen Entelechiebegriff fallen causa formalis (essentialis), causa finalis und causa movens zusammen, bei Stern ist außerdem die causa materialis, der Körper mitinbegriffen.

In wesentlich anderer Bedeutung finden wir den Begriff des Strukturzusammenhanges bei Häberlin. Wir sehen, daß er den Gegenstand der Psychologie bestimmt als den „universal-eindeutigen Zusammenhang der nach ihren Eigenschaften bestimmten und in ihren Funktionen diese Eigen-

[1]) ebd. S. 69.

schaften aktivierenden Subjekte.“ [1]) Dieser universale Zusammenhang ist so zu verstehen, daß die Gesamtheit der Funktionssubjekte samt ihren Funktionen eine Einheit, einen universalen Organismus, bilden. Die Wirklichkeit ist also das Funktionssubjekt im universalen Sinn. In diesem universalen Organismus steht jedes einzelne Wirkliche mit jedem anderen in Zusammenhang, die Wirklichkeit ist ein System von Zusammenhängen, ein Ganzes von Eigenschafts- und Funktionszusammenhängen. Diese Wirklichkeit ist veränderlich, die einzelnen Modi werden und vergehen. Die Veränderung besteht in einer Aktivierung der Potenzen, der Eigenschaften, wodurch das Funktionssubjekt in einen neuen Zustand übergeführt wird. Dieser neue Zustand besitzt wieder neue Eigenschaften, also neue Funktionsmöglichkeiten, die mithin vom alten Zustand und seinen Eigenschaften abhängen.

Es lassen sich somit zwei Arten von Zusammenhängen voneinander unterscheiden: Der Zusammenhang jedes einzelnen Wirklichen mit jedem anderen d. i. der Zusammenhang der einzelnen Eigenschaften und Funktionen in einem bestimmten Moment. Diesen nennt Häberlin den Strukturzusammenhang. Ein solcher Strukturzusammenhang findet auch innerhalb des komplexen Individuums zur relativen Lebenseinheit statt. Da aber jeder einzelne Zustand des Universums vom vorhergehenden Zustand abhängt und Ursache des folgenden ist, besteht auch ein genetischer Zusammenhang.

Häberlins Strukturzusammenhang hat bei Aristoteles kein Vorbild — man müßte diesen Begriff schon als den ins Universale gespannten Entelechiebegriff ansehen — dagegen zeigt der Begriff des genetischen Zusammenhangs aristotelische Elemente. Vor allem ist es das uns längst bekannte Begriffspaar Potenz und Akt, das hier in doppelter

---

[1]) P. Häberlin, Gegenst. d. Psychol. S. 48.

Weise wiederkehrt. Da jede Eigenschaft und jede Funktion eines bestimmten Zustandes mit jeder Eigenschaft und jeder Funktion des vorhergehenden Zustandes in Verbindung steht, ist die Ueberführung des einen Zustandes in den folgenden die Aktivierung einer Potenz. Der alte Zustand ist Potenz für den folgenden, in dem der nächste wiederum potentialiter enthalten. Dieses Verhältnis gilt nicht nur für die einzelnen Funktionssubjekte, sondern auch für das universale Handlungssubjekt. Werden ist somit ein fortwährendes Schreiten von Potenz zum Akt, von der *δύναμις* zur *ἐντελέχεια*.

4. Das Verstehen.

Der Begriff Verstehen hat eine mehrfache Bedeutung; er dient sowohl für die Erkenntnis ursächlicher, als auch logischer und psychologischer Zusammenhänge. In der letzten Bedeutung hat Dilthey zuerst sich mit dem Verstehen befaßt. Für ihn ist das Verstehen die Erkenntnisart, in der wir das im Strukturzusammenhang gegebene Seelenleben erfassen und die von der gewöhnlichen Naturerkenntnis verschieden ist. Dem Erklären der Natur setzt Dilthey schroff das Verstehen des Seelenlebens gegenüber. „Die Natur erklären wir, das Seelenleben verstehen wir“ [1]). Verstehen ist bei Dilthey ein „künstlerischer Prozeß“, in welchem wir aus Zeichen, die von außen sinnlich gegeben sind, ein Inneres erkennen oder den „Vorgang, in welchem wir aus sinnlich gegebenen Zeichen ein Psychisches, dessen Aeußerungen sie sind, erkennen [2]). Dieses Innere, das Psychische, den inneren Gehalt jener äußeren Zeichen ergänzen wir nach Dilthey durch Nachbildung. „Alles: Stoff, Struktur, individuelle Züge dieser Ergänzung müssen wir aus der eigenen Lebendigkeit übertragen“ [2]). Es ist das Verstehen für Dilthey ein Vorgang, „welcher einem Schlusse der Analogie äquivalent ist, und dessen Mängel darin bestehen, „daß wir nur durch

[1]) Dilthey, Ideen S. 144.

[2]) Dilthey, Entstehung der Hermeneutik Ges. Schr. Bd. V, S. 318.

Uebertragung unseres eigenen Seelenlebens ihn vollziehen“ [1]). Wir gehen dabei „vom Zusammenhang des Ganzen, der uns lebendig gegeben ist, aus, um aus diesem das Einzelne uns faßbar zu machen. Eben daß wir im Bewußtsein von dem Zusammenhang des Ganzen leben, macht uns möglich, einen Satz, eine einzelne Gebärde oder eine einzelne Handlung zu verstehen. Alles psychologische Denken behält diesen Grundzug, daß das Auffassen des Ganzen die Interpretation des Einzelnen ermöglicht und bestimmt.“ [2]) Die Ursprünglichkeit unseres Erlebens ist also der Grund unseres Verstehens: wir verstehen, weil wir erleben.

Die Frage nach der allgemeingültigen Objektivität eines solchen Verstehens hat sich auch Dilthey aufgedrängt. Er findet die Bedingung der Möglichkeit darin, „daß in keiner fremden individuellen Aeußerung etwas auftreten kann, das nicht auch in der auffassenden Lebendigkeit enthalten wäre.“ [3])

Hier stoßen wir bei Dilhey unvermutet auf einen echt aristotelischen Gedanken. In den ersten sieben Kapiteln des dritten Buches de anima untersucht Aristoteles die sinnliche und geistige Erkenntnisfähigkeit des Menschen, um im achten Kapitel zusammenfassend zu dem Resultate zu kommen, daß die Seele gewissermaßen alle Dinge sei. [4]) Sie ist gleichsam alles Sensible und alles Intelligible. „Denn wie die Hand das Werkzeug der Werkzeuge ist, so ist der Verstand die Form der Formen und der Sinn die Form alles Wahrnehmbaren“. [5]) Nur deshalb können wir überhaupt etwas erkennen, weil unsere Seele potentialiter die Form in sich enthält, die dann im Erkenntnisvorgang aktuiert wird. Was Aristoteles damit für das Erkennen ganz allgemein feststellt, daß in der auffassenden Lebendigkeit, d. i. in der Seele alles schon enthalten ist, was in der

---

[1]) Ideen S. 198 ff.
[2]) Dilthey, Ideen S. 172.
[3]) Dilthey, Zusätze zu d. Handschr. V, S. 334.
[4]) de an. 431 b 20.
[5]) de an. 432 a.

fremden Wirklichkeit auftritt, ist bei Dilthey auf den Prozeß des Verstehens als einen Spezialfall des Erkennens eingeschränkt.

Der Ausdruck Verstehen wird von Dilthey für eine ganze Reihe von Akten gebraucht, die sich auf seelische Erlebnisse sowohl als auch auf deren Inhalte beziehen. Das Verstehen von Wortbedeutungen, der Bedeutung eines Satzes, das Erfassen des Sinnes eines Kunstwerkes oder des Mienenspiels als Ausdruck eines seelischen Vorgangs, das Nacherleben von fremden Erlebnissen oder das Verstehen als Erfassen des Motives eines Erlebnisses, alle diese Akte werden von Dilthey mit Verstehen bezeichnet.

Die weitere Analyse unterschied zunächst zwischen dem Verstehen des Gesprochenen und dem des Sprechenden. Was wir an einem Satz verstehen ist sein Sinn, sein logischer Inhalt, eine Gebärde oder eine Handlung verstehen heißt dagegen den seelischen Zustand, das Motiv erkennen, das sie veranlaßt. Diesen Unterschied zwischen logischem und psychologischem Verstehen macht schon Lipps. „Wenn ich einen Satz höre, so ist dieser Satz für mich einmal Ausdruck eines Sinnes — es liegt für mich ein bestimmter Sinn darin — andererseits ist der Satz von einer Persönlichkeit kundgegeben — er ist die Aeußerung, der Ausdruck einer Persönlichkeit, die mir die Mitteillung macht". [1])

Am schärfsten hat Husserl logisches und psychologisches Verstehen voneinander getrennt. Im zweiten Band der Logischen Untersuchungen 1. Teil verbreitet er sich ausführlich über das Verstehen von Sätzen, Worten und Reden. Husserl unterscheidet an jedem Ausdruck dreierlei: er ist eine Kundgabe, er hat eine Bedeutung und er bezeichnet einen Gegenstand. Jeder Ausdruck will zunächst unser Erlebnis kundgeben oder wie Husserl sagt: „In einer Aussage z. B. geben wir unserem Urteil Ausdruck, aber auch Wahrnehmungen und sonstigen sinnerfüllenden, die Mei-

[1]) Zitiert nach Binswanger, Einf. i. d. Probl. d. Psychol. S. 248.

nung der Aussage veranschaulichenden Akten.“ [1]) Es ist dies die psychologische Seite des Ausdrucks, die redende Person gibt sich in ihm kund. Fassen wir aber die Bedeutung des Ausdrucks an sich auf, ohne Beziehung auf die Person, so handelt es sich dann nicht mehr um Erlebnisse, sondern um den Sachverhalt, der im Urteil ausgedrückt wird. Zu diesen Bedeutungen kommt dann noch „die in der Bedeutung gemeinte und mittels ihrer ausgedrückten Gegenständlichkeit.“ „Jeder Ausdruck besagt nicht nur etwas, sondern er sagt auch über Etwas; er hat nicht nur seine Bedeutung, sondern er bezieht sich auf irgendwelche Gegenstände.“ Mit jedem Ausdruck ist also „etwas kundgegeben, in jedem etwas bedeutet und etwas genannt oder sonstwie bezeichnet. Und all das heißt in äquivoker Rede ausgedrückt.“ [2]) Bei Husserl besteht zwar diese Aquivokation nicht, er benennt nur das Sinnverstehen mit Verstehen.

Im Anschluß an Dilthey hat Spranger die Theorie des psychologischen Verstehens auszubauen versucht [3]). Für ihn bedeutet Verstehen, geistige Zusammenhänge in der Form objektiver gültiger Erkenntnis als sinnvoll auffassen.“ [4]) Spranger unterscheidet das Verstehen vom Begreifen und Erklären (Kausalerklärung aus Gesetzen) durch das Merkmal des sinnvollen Zusammenhanges, wobei das Sinn hat, „was in ein Wertganzes als konstituierendes Glied eingeordnet ist.“ [5]) Verstehen heißt dann einfach den Zusammenhang einer Gebärde oder Handlung mit dem Lebensganzen eines Individuums erfassen. Aus der Tatsache, daß Selbstverstehen in mancher Hinsicht begrenzter ist als Fremdverstehen, folgert Spranger, daß zum vollen Verstehen ein Standpunkt gehört, welcher der Befangenheit ins eigene Selbst-

[1]) Ed. Husserl, Log. Unt. II, S. 46. [2]) ebd. S. 50.

[3]) vgl. Zur Theorie des Verstehens, ferner Lebensformen u. Psychol. d. Jugendalters S. 3 ff.

[4]) Psychol. d. Jugendalters S. 3.

[5]) ebd. S. 4.

sein weit überlegen ist. „Zum echten Verstehen", so formuliert er den ersten seiner methodisch wichtigen Sätze, „ist ein über den Standpunkt des unmittelbaren Lebensbewußtseins hinausgehendes Wissen um objektiv-geistige Zusammenhänge der verschiedensten Art erforderlich." [1])

Verstehen ist für Spranger ferner nicht gleichbedeutend mit einem getreu abbildenden Nacherleben des subjektiven Seins und Verhaltens des fremden Individuums. Er hält eine solche Aufgabe für sinnlos, weil sie unvollendbar sei und man sich mit dem anderen restlos identifizieren müßte, was nach ihm unmöglich ist. Er gibt freilich zu, daß dem Verstehen eine teilweise Identifikation zugrunde liege, wobei wir „den Grundtypus des Erlebens und Verhaltens — vielleicht eine sehr dumpfe Stufe der Geistigkeit — in den Hauptlinien zu erfassen bestrebt" sind [2]). Er behauptet aber im Gegensatz zu Dilthey die Möglichkeit des Verstehens auch ohne solche fortlaufende „Interpretation aus dem subjektiven Erleben" unserer eigenen Seele. Das Verstehen beruht aber nicht nur auf dem empirischen Faktor der nachgebildeten Erlebnisgehalte, sondern auch auf „kategorialen Formen, auf Sinnbändern, die das Denken dem Erfahrungsstoff der inneren Erlebnisse aufprägt, durch die es Ordnungen und Zusammenhänge aus dem Gewirr der mannigfaltigen Zustände und Abläufe in der verstehenden Seele heraushebt." [2]) Der Begriff des Verstehens enthält demnach zwei Momente: das Nachbilden der Subjektivität und das Erfassen der übergreifenden Sinnzusammenhänge, um die das Subjekt der Handlung nichts weiß. Ein Beispiel Sprangers möge seinen Verstehensbegriff erläutern [3]). Auf die Frage, weshalb das Kind spiele, kann die Antwort einfach lauten: weil es ihm Freude macht. Wenn aber der übergreifende Sinnzusammenhang in Betracht gezogen wird, muß

[1]) Psychol. d. Jugendalters S. 5. [2]) ebd. S. 6.
[3]) vgl. ebd. S. 8.

die Antwort lauten: das Kind spielt, um sich im Vollzug künftiger lebenswichtiger Tätigkeiten zu üben. Deutlich lassen sich hier zwei Komponenten der verstehenden Erkenntnis voneinander trennen. Was wir in primärer Wahrnehmung feststellen können, ist die Freude des Kindes am Spiel, mehr sagt uns die Wahrnehmung nicht. Daß das Spiel eine Übung für künftige Tätigkeit sei, wissen wir nicht aus der primären Wahrnehmung, sondern aus der sekundären Reflexion. Es sind im Verstehensbegriff Sprangers demnach zwei Momente enthalten: das der primären Wahrnehmung und das der sekundären Reflexion.

Auch Jaspers kennt das Verstehen als ein psychologisches Erkenntnismittel. Da er keine eigene Theorie des Verstehensvorgangs aufstellt, begnügen wir uns mit einer kurzen Darlegung seiner Begriffe: Verstehen, Erklären und Deuten.

Jaspers unterscheidet zwei Arten des Verstehens: statisches und genetisches. Statisches Verstehen ist das Sichvergegenwärtigen von seelischen Zuständen, das genetische Verstehen ist das „Einfühlen" in seelische Zusammenhänge [1]). Das einfühlende Verstehen ist das psychologische Verstehen und ermöglicht nach Jaspers zu erkennen, wie Seelisches aus Seelischem hervorgeht.

Dem genetischen Verstehen stellt Jaspers das Erklären gegenüber. Er denkt dabei an kausale Verknüpfung von Tatsachen und nennt dieses Erklären „objektives" Erklären im Gegensatz zum psychologischen Erklären, dem Verstehen [2]) Dieses kausale Erklären besteht darin, daß Einzeltatsachen den aus der Erfahrung induktiv gewonnenen Kausalregeln wieder deduktiv subsumiert werden. Dieses Erklären in der Psychologie anwenden heißt aber nichts anderes als dem seelischen Geschehen mechanische Kausalität zuschreiben. Da aber für Jaspers nur das Erklären objektiv ist, kann er das Verstehen, das nur subjektiven Wert besitzt, als

[1]) K. Jaspers, Psychopathol. S. 146. [2]) ebd. S. 13.

alleiniges Erkenntnismittel in der Psychologie nicht gelten lassen [1]). Dem im Verstehen erfaßten Zusammenhang kommt keine Objektivität zu, er gilt nur für das verstehende Individuum. Es gibt immer nur „einzelne Deutungen", die für das einzelne Individuum gelten, aber nicht verallgemeinert werden dürfen. „Alles Verstehen einzelner wirklicher Vorgänge bleibt mehr oder weniger ein Deuten, das nur in seltenen Fällen relativ hohe Grade der Vollständigkeit erreichen kann. Wir verstehen, soweit uns die objektiven Daten der Ausdrucksbewegungen, Handlungen, sprachlichen Äußerungen, Selbstschilderungen usw. im einzelnen Fall das Verstehen mehr oder weniger nahelegen."[2])

Die knappe Skizze der Geschichte des Verstehensbegriffes zeigte uns auch zugleich die Schwierigkeiten des zugrunde liegenden Problems, die in der Wesensbestimmung dessen liegt, was mit Verstehen gemeint ist. Im Verstehensbegriff Diltheys lagen logisches und psychologisches Verstehen noch ungetrennt beieinander, Lipps und besonders Husserl weisen auf die Äquivokationen hin und trennen Logik und Psychologie. Spranger suchte wohl eine Theorie des Verstehens zu begründen, aber in seinem Verstehensbegriff ist sekundäres Deuten und primäre Wahrnehmung vermengt. Auch bei Jaspers gewinnen wir keine vertiefte Einsicht, im Gegenteil, das Verstehen, bei Dilthey als einziges Erkentnismittel psychischer Sachverhalte anerkannt, verliert bei ihm seine Bedeutung und wird ein mehr oder weniger unbestimmtes Deuten. Erst bei Häberlin finden wir einen Versuch, die Natur des Verstehens zu erfassen und den Verstehensbegriff eindeutig zu formulieren.

Verstehen ist für Häberlin eine Art des Wahrnehmens, und dieser wahrnehmungshafte Charakter scheidet es vom Miterleben, Einfühlen und Ähnlichem [3]). Denn im

[1]) vgl. Schweizer. Verst. u. Erkl. i. d. Psychol. S. 30 ff.
[2]) K. Jaspers, Psychopathol. S. 200.
[3]) vgl. P. Häberlin, Gegenst. d. Psychol. S. 81 ff.

Verstehen handelt es sich nicht um ein Erleben noch um ein Gefühl, sondern um ein „Wahrnehmen, Feststellen, Schauen.“ [1]) Im Verstehen wird einfach festgestellt, daß der Andere im persönlichen Zusammenhang so oder so handelt: „Verstehen ist immer Zusammenhangsverstehen und Verstehen einer Person in ihrem Handeln.“ [2])

Grundlage und unerläßliches Mittel des Verstehens ist die funktionelle Identifikation, d. h. eine „ursprüngliche Einbeziehung des Objekts in das Subjekt“, eine „Ineinssetzung von Subjekt und Objekt im Ursprung des Zusammentreffens“.

Die Termini Einfühlen und Miterleben liegen also sehr nahe beim Begriff funktioneller Indentifikation, wenn damit ausgedrückt werden soll, daß das Subjekt sich mit dem Objekt in seiner Funktionalität (seinem Erleben) in Eins setzt, sich also ‚maximal‘ mit ihm identifiziert“. [3])

So kann Häberlin das Verstehen bezeichnen als die „bestimmte Fremdwahrnehmung, welche durch funktionelle Identifikation vermittelt ist, oder als diejenige Fremdwahrnehmung, welche sich durch Ich-Gleichheit und damit Konkretheit oder Wirklichkeits-Bestimmtheit des Inhalts auszeichnet“. [4])

Von diesem intiutiv gemeinten Verstehen scheidet Häberlin das reflektierende Deuten. [5]) Dieses Deuten ist der nachträgliche Versuch, unverstandene oder nur ungefähr verstandene Gegebenheiten zu verstehen oder wenigstens besser zu verstehen. Das wahrnehmende Subjekt wird nun zum reflektierenden und sucht die „wahrgenommenen aber unverstandenen Funktionen in ihrer Bestimmtheit zu erfassen, also in ihrer Bedeutung für ihr Subjekt und damit in ihrem funktionellen Zusammenhang“. [6])

---

[1]) P. Häberlin, Gegenst. d. Psycholog. S. 84.
[2]) ebd. S. 80. [3]) ebd. S. 84.
[4]) ebd. S. 80 u. 68. [5]) vgl. ebd. S. 81.
[6]) ebd. S. 81.

Das Problem des Erfassens psychischer Gegebenheiten ist erst von der modernen Psychologie bearbeitet worden, Aristoteles hat sich mit dieser Frage noch nicht beschäftigt.

5. Typus und Charakter.

Die geisteswissenschaftliche Psychologie wandte sich vor allem dem Problem der Individualität zu und suchte die den einzelnen Menschen charakterisierenden Wesenszüge zu erfassen. Mit ihr strebten die Psychiatrie und die Geschichtswissenschaft gleichen Zielen zu. Ja es war geradezu das Bedürfnis der letzteren, die Erkenntnis der geschichtlichen Welt, welche eine Psychologie verlangte, die durch Beschreibung und Analyse des in der inneren Erfahrung gegebenen seelischen Zusammenhanges Grundlagen zu dieser Erkenntnis bot. Es ist wiederum Wilhelm Dilthey, der auch hier den Anstoß gab und den Weg wies. Seine Weltanschauungstypen sind Vorbild für die Typenpsychologie geworden, die in seinem Schüler Spranger recht eigentlich zur Blüte gelangte, obwohl gerade die Behandlung des Problems der Individualität bei Dilthey von diesem Wege hätte abhalten sollen.

Nach Dilthey unterscheiden sich die Individualitäten nicht durch das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein qualitativer Bestimmungen. Es gibt keine seelischen Phänomene, die dem einen Menschen zukommen und dem andern fremd sind, es seien denn abnorme, sondern die Individualitätsunterschiede sind quantitativer Art. Die verschiedenen Individualitäten beruhen lediglich auf den Kombinationen der verschiedenen Stärkegrade. „Die individuelle Anlage liegt zunächst in den quantitativen Maßen und Maßverhältnissen, welche ein Individuum vom andern scheiden". [1]) Weitere Unterschiede findet Dilthey im Grade der Intensität der inneren Zustände und in ihrer Dauer, in der Schnelligkeit der Aufnahme von Eindrücken und Tiefe

[1]) W. Dilthey, Ideen S. 231.

der Erregungen. Große Unterschiede entstehen sodann durch die verschiedene Reaktion auf Eindrücke. Auf der einen Seite Menschen, bei denen die Aufnahme von Eindrücken vorwiegt, auf der anderen Seite solche, in welchen der Wille selbsttätig reagiert. Die Aufnahme von Eindrücken ist dann wieder verschieden, je nach dem Verhalten des einzelnen Sinnesgebietes. Im Gebiet des Gefühls ergibt die verschiedene Reaktionsweise den Eukolos und den Dyskolos, den heiteren und den Mißvergnügten. Weitere Unterschiede sind feststellbar in der Reproduktion und in den intellektuellen Prozessen. Vor allem entstehen aber auch durchgreifende Unterschiede der Individualitäten durch die verschiedene Stärke der Triebe. Da in ihnen das Zentrum der seelischen Struktur liegt, sind diese Unterschiede am augenscheinlichsten. Auch sie sind durchaus quantitativer Natur, werden von uns aber als solche der Qualität aufgefaßt. Wir unterscheiden dann Typen wie: der Ehrgeizige, Eitle, Wollüstige, Gewalttätige, Feige usw. In all diesen Typen herrschen aber die gleichen Triebe nur in verschiedenen Stärkegraden, wobei der Typ nach dem jeweils präponderierenden Trieb benannt wird.

Persönlichkeitstypen hat Dilthey keine aufgestellt, er mochte die Fruchtlosigkeit dieses Unternehmens vorausgesehen haben. Dagegen war der Gedanke, der seinen Weltanschauungstypen zugrunde lag, für die geisteswissenschaftliche Psychologie von anregender Wirkung im Sinne der Typenbildung.

„Religion, Kunst und Philosophie haben eine gemeinsame Grundform", so führt Dilthey aus, „die in die Struktur des Seelenlebens zurückreicht". [1]) In ihrem Wesen sind sie Interpretationen der Wirklichkeit, Weltanschauungen". [2]) In ihrer Struktur ist Welterkenntnis, Ideal, Regelgebung und oberste Zwecksetzung eingeschlossen, ein Zusammenhang von Bestandteilen verschiedenster Herkunft, deren Grundunterschied

---

[1]) W. Dilthey, Wesen d. Philos. Ges. Schr. V, S. 378.
[2]) ebd. S. 379.

auf die Differenzierung des Seelenlebens zurückgeht. Aus der Tatsache der Sympathie und Antipathie der Vertreter der verschiedenen Weltanschauungen sowie ihrer Wirkungen auf beschränkte Menschengruppen, folgerte nun Dilthey, daß den Unterschieden der Weltauffassung typische Unterschiede der Persönlichkeit ihrer Träger entsprechen.

Nach Diltheys Theorie ist der Naturalismus die Weltanschauung des sinnlichen, dem Genusse irdischer Güter hingegebenen Menschen. Diese Weltanschauung ist gekennzeichnet durch eine sensualistische Erkenntnistheorie, eine materialistische Metaphysik und eine eudämonistische Ethik. Ihr gegenüber steht die Weltanschauung des heroischen Menschen. Die vorherrschende Richtung gehört der Willenssphäre an: der heroische Mensch findet seine höchste Befriedigung in der handelnden Ueberwindung der Widerstände der Umwelt. Seine Weltanschauung ist der Idealismus der Freiheit. Diese Freiheit macht ihn zum Indeterministen; seine Metaphysik ist der Theismus.

Als dritten Haupttypus finden wir bei Dilthey den kontemplativen Menschen. Bei ihm bestimmt die Gefühlssphäre die vorherrschende Wertrichtung. Der kontemplative Mensch fühlt sich eins mit dem Universum. An Stelle des schroffen Gegensatzes zwischen Natur und Geist, wie er beim heroischen Menschen herrscht, tritt die Verwandtschaft und universelle Harmonie aller Dinge. Die transzendente Gottheit des Idealismus der Freiheit wird ersetzt durch die Immanenz Gottes in der Welt, an Stelle des Theismus tritt der Pantheismus. Dilthey nennt diese Weltanschauung den objektiven Idealismus.[1])

Weltanschauungstypen wie sie Dilthey herausarbeitete, finden wir bei Aristoteles nicht. Immerhin finden sich auch bei ihm schon Schilderungen von Typen, die in ihrem

[1]) vgl. W. Dilthey, Die drei Grundformen d. Systeme, Ges. Schr. Bd. IV u. Wesen d. Philos. Bd. V.

Grundzuge wenigstens eine gewisse Parallele zu den Typen Diltheys gestatten. Danach entspreche der Typ des naturalistischen Genießers dem aristotelischen *βίος ἀπολαυστικός*, der des heroischen Menschen dem *βίος πρακτικός* oder *πολιτικός* und der des kontemplativen Menschen dem *βίος θεωρητικός* [1]). Es muß aber dabei berücksichtigt werden, daß Aristoteles bei der Aufstellung dieser Typen nicht ihre Weltanschauung im Auge hat, sondern lediglich die von ihnen erstrebten Güter zum Einteilungsprinzip sich nimmt.

Diltheys Untersuchungen über Weltanschauungstypen suchen den Zusammenhang zwischen Weltbild und Wertrichtung zu erforschen. In diesen Wertrichtungen sieht Spranger das Individualitäten schaffende Prinzip und er macht den Versuch, die Beschreibung einer Persönlichkeit auf die Darstellung der Struktur ihrer Wertrichtungen zu gründen. Denn „die Struktur einer Persönlichkeit beruht auf der Richtung und auf der Schichtung ihrer Wertdispositionen [2]). Alle menschlichen Erzeugnisse entstehen aus der Seele und ihrer Beziehung zur äußeren Welt. Sie schafft durch geistige Tätigkeit Wertgebilde, die ihrerseits wiederum, losgelöst vom Träger, für andere Gegenstand des Erlebens werden und diese zu neuen Wertschöpfungen anregen können. Die Empfänglichkeit für Wertgebilde ist individuell durchaus verschieden. Die Einzelindividuen sind auf verschiedene Erlebnisklassen gestimmt, die in ihnen vorherrschend sind und den objektiven Wertgebilden der Kultur entsprechen. Die Bestimmung der typischen Seelenstruktur geht nun bei Spranger von den in der Kultur enthaltenen Werten aus. Die einzelnen Wertrichtungen sind aber im Menschen nicht in beliebiger zufälliger Kombination beieinander, sie bilden vielmehr einen notwendigen Zusammenhang, den Spranger

---

[1]) Eth. Nik. I, 3.

[2]) Ed. Spranger, Der gegenwärt. Stand d. Geisteswiss. S. 21.

die Lebensform nennt. Lebensform ist das Typische im Menschen. Das Problem der Individualität wird also bei Spranger aufgelöst in die Frage nach der vorherrschenden Wertrichtung.

Spranger stellt sechs selbständige Kulturgebiete auf, die aus den individuellen menschlichen Wertrichtungen hervorgegangen sind. Ihnen entsprechen sechs einfache Wertrichtungen in der Struktur der Persönlichkeit.

Kulturgebiet.	Wertrichtung.
Wirtschaft,	ökonomische,
Wissenschaft,	theoretische,
Kunst,	ästhetische,
Religion,	religiöse,
Staat,	politische,
Gesellschaft,	soziale.

Indem Spranger jeweils eine der sechs Wertrichtungen als die herrschende setzt, untersucht er, welche Veränderungen im Bereiche der daneben vorhandenen übrigen sich hieraus ergeben müssen. So entsteht dann die Lebensform des ökonomischen, theoretischen, ästhetischen, religiösen, politischen und sozialen Menschen. Neben diesen Grundtypen konstruiert Spranger noch Mischtypen, bei denen nicht eine einzige, sondern eine Mehrheit strukturell zu einem Leistungsganzen verbundener Wertrichtungen vorherrscht. So ist z. B. der Typus des technischen Menschen eine Mischung wissenschaftlicher Objektivität und praktisch-ökonomischer Geisteshaltung.

Wie die Weltanschauungstypen Diltheys so haben auch die Lebensformen Sprangers ihr Vorbild in den *βίοι*, den drei Lebensweisen des Aristoteles. Es ist dies die auf den Genuß ausgehende Lebensweise, *βίος ἀπολαυντικός*, die der öffentlichen Tätigkeit gewidmete, *βίος πρακτικός*, und die auf das geistige Schaffen gerichtete, *βίος θεωρητικός*[1]).

[1]) Eth. Nik. 1095 b 17 ff u. Eth. Eud. 1215 a 36.

Aristoteles zeichnet diese drei Typen mit wenigen Strichen in der Ethik und zwar bei der Feststellung dessen, was die Menschen für das höchste Gut halten. Bei dem einen ist es der Genuß, bei andern die Ehre, andere wieder sehen in geistiger Tätigkeit das höchste Ziel. Das bei der Aufstellung dieser Typen angewandte Prinzip ist das nämliche, das auch Spranger anwendet, die Wertrichtung, ausgedrückt durch das vom Individuum erstrebte Gut: Genuß, Ehre, Weisheit. Die aristotelischen *βίοι* zeigen auch schon Ansätze der Lebensform, indem Aristoteles nicht nur die Grundrichtung, welche die Bezeichnung des Typs veranlaßt, sondern auch einzelne mit ihr verbundene Züge angibt. So z. B. wenn er von der großen Menge, deren Lebensweise auf Genuß geht, sagt, sie sei knechtisch gesinnt oder wenn er die zum praktischen Typ gehörenden Naturen edel und tatenfroh nennt.[1])

Das Einteilungsprinzip der Lebensformen Sprangers ist die Wertrichtung. Einen etwas anderen Weg schlägt Jaspers ein in seiner „Psychologie der Weltanschauungen". Er gewinnt seine Typen mittels des formalen Merkmals der Konstanz oder Labilität der Wertrichtungen. Es kommen aber für Jaspers nur solche Wertrichtungen in Betracht, die einen bestimmenden Einfluß auf die Lebensführung ausüben und ihr Richtung und Halt zu geben vermögen. Derartige Wertrichtungen sind in der religiösen, ästhetischen und praktischen Lebensauffassung gegeben. Die Geistestypen werden bestimmt nach Halt und Haltlosigkeit in diesen dauernden Wertrichtungen.

Jaspers unterscheidet zunächst den Typus des Halts in traditionellen Gehäusen, wobei unter Gehäuse die Gesamtauffassung des Lebens, das Weltbild verstanden wird. Je weniger der Mensch um dieses Weltbild weiß, je mehr es aus traditioneller Ueberlieferung besteht, desto sicherer ist der

[1]) Eth. Nik. 1095 b.

Halt, den es dem Menschen zuteil werden läßt, vergleichbar dem Halt eines festes Gehäuses.

Nach Jaspers wurde dieser traditionell gebundene Typus geschichtlich abgelöst durch den Typ des haltlosen, nihilistisch-chaotischen Menschen. Der Grund dieser Ablösung liegt im Auftreten der Reflexion mit ihrer Tendenz zur Relativierung, wobei die Selbstverständlichkeit der religiösen und ethischen Ueberzeugung verloren geht. Als Beispiel führt Jaspers die griechischen Sophisten an. Das Leben braucht aber feste Formen, die Herrschaft dieses Typus würde dem Leben zum Untergang werden.

Der Typ des nihilistisch-chaotischen Menschen wird vom letzten Typ, dem des dämonischen Menschen abgelöst. Er ist gekennzeichnet durch die freudige Aufnahme der Entwicklungstendenzen seiner Zeit, die er auch empfindet, nicht nur theoretisch aufnimmt. Diese neuen Wertrichtungen verfestigen sich in ihm, und so bilden sich neue traditionelle Formen, die wiederum erstarren und deshalb Anlaß zur Bildung des nihilistischen Typs und seiner Betätigung geben.

Die Weltanschauungstypen Diltheys und die Lebensformen Sprangers boten immerhin noch die Möglichkeit des Vergleiches mit der Psychologie des Aristoteles, obgleich die Vergleichsmomente nicht sehr zahlreich sind. Bei der Psychologie der Weltanschauung von Jaspers ist dies nicht mehr der Fall. Der Unterschied der behandelten Gegenstände ist zu groß. Während Aristoteles durchaus in den durch das individuelle Seelenleben gegebenen Grenzen bleibt, beschreibt Jaspers in Wirklichkeit Geschichtsepochen und führt sie auf Geistestypen zurück, die stark ins Allgemeine geweitet sind.

Auf wesentlich andere Art löst Häberlin das Problem der Individualität in seinem Werk „Der Charakter". Charakter bedeutet bei Häberlin weder einen werthaft moralischen Begriff noch soll er etwa Ausdruck für eine ungewöhnliche Konstanz im Laufe der Entwicklung eines Menschen sein; Charakter

ist auch nicht besonders ausgeprägte Wesens- oder Eigenart. Charakter ist nichts anderes als Ausprägung der Personalität, und „jeder besondere Charakter ist eine besondere Art oder Ausprägung der Personalität". [1]) Die Grundform aller menschlichen Charaktere ist die Persönlichkeit, und die differenziellen charakterologischen Möglichkeiten liegen alle innerhalb dieser Personalität, ja sie sind nichts anderes als die besonderen Ausprägungen oder Modifikationen dieser Personalität. „Soviel mögliche Modifikationen der Persönlichkeit, soviel mögliche Charaktere". [2]) Lehre vom Charakter oder Charakterologie ist deshalb die „Darstellung der möglichen Besonderung menschlicher Persönlichkeit". [3]) Ihre Aufgabe besteht in der Darstellung der Gesichtspunkte, nach welchen Person von Person sich unterscheiden. Grundlegende Bedeutung haben zwei Hauptgesichtspunkte, denen alle anderen untergeordnet werden: die Stellung im Leben und die Einstellung zum Leben. „Die Stellung im Leben drückt das aus, was das Individuum ‚ist', wenn man es unter dem Gesichtspunkt des Ganzen betrachtet, oder was es für einen außerhalb des Lebens stehenden Beobachter wäre, wenn er das Ganze und das Einzelne mit einem Blick überschaute". [4]) Der subjektiv-individuelle Ausdruck dieser Stellung ist die Lebensführung. Die prinzipielle Richtung dieser Lebensführung bezeichnet Häberlin als „Lebensauffassung". [5]) Dabei ist es gleichgültig, ob die eine oder die andere vom Individuum selber irgendwie „bemerkt werde". [5]) Lebenseinstellung dagegen ist „prinzipielle Stellungnahme zur eigenen Lebensauffassung, wie sie als prinzipielle Seite der primären Lebensführung vom Individuum selber erlebt wird, — oder: Auffassung der eigenen Lebensauffassung". [6]) Diesen beiden Hauptgesichtspunkten der Betrachtung werden nun eine Fülle von anderen Gesichtspunkten möglicher Besonderung untergeordnet. So fallen unter den

[1]) P. Häberlin, Der Charakter S. 38.
[2]) ebd. S. 39. [3]) ebd. S. 60. [4]) ebd. S. 71.
[5]) ebd. S. 84. [6]) ebd. S. 88.

Gesichtspunkt der Lebensrichtung nicht nur die Triebrichtung, die Beweglichkeit der Triebe (Fixation, Begabung, Talent), die Affektivität, Religiosität, Moralität und Aesthetizität, sondern auch der Gesichtspunkt der Lebensform, die sich in äußere Form als Art des Zusammenhanges des Einzelwesens mit der universalen Wirklichkeit und als innere Form, worunter die Organisation des komplexen Einzelwesens verstanden ist, gliedert. Die Lebensform wiederum betrachtet unter dem Gesichtspunkt der Energie, der Konstanz, der Periodizität, der Originalität, der Differenziation und der Organisation. [1])

Der zweite Hauptgesichtspunkt, der der Lebenseinstellung, betrachtet das Individuum im Sinne des Ideals seiner Lebensführung. Das Lebensideal wird untersucht unter den Gesichtspunkten der Naivität, der Reinheit, der kulturellen Richtung sowie hinsichtlich seiner Energie und Konstanz. Aber noch ist die Fülle der Gesichtspunkte nicht erschöpft. Ideale werden aufgestellt, um verwirklicht zu werden. Gelingt die Realisation des Ideals nicht oder nur teilweise, so entsteht das Problem des Lebens. „Das Problem ist überall vorhanden, wo ein Ideal auftritt ... aber es nimmt seine bekannteste und im eigentlichen Sinne quälende Gestalt erst dort an, wo dem Ideal ein geistig minderwertiges faktisches Verhalten gegenübersteht". [2]) Dieses aus dem Zwiespalt zwischen Ideal und Wirklichkeit entstehende Problem des Lebens ergibt die weiteren Gesichtspunkte des Kompromisses, der Flucht und der Abwehr. [3])

Damit hat Häberlin das charakterologische Problem einer Lösung entgegengeführt, die bei Dilthey schon leise anklingt. Bei Aristoteles sind derartige charakterologische Gesichtspunkte noch nicht vorhanden.

---

[1]) P. Häberlin S. 183—220. [2]) ebd. S. 275.
[3]) ebd. S. 221—313.

Ergebnis.

Es war unsere Aufgabe, zu untersuchen, ob in der modernen Psychologie noch aristotelische Gedanken weiterleben. Die Durchführung der Untersuchung mußte sich in mehrfacher Hinsicht beschränken auf typische Vertreter innerhalb der verschiedenen Richtungen und auf wenige Grundbegriffe. Es hat sich dabei gezeigt, daß von den modernen psychologischen Richtungen, die Gegenstand unserer Untersuchung bildeten, keine als organische Weiterentwicklung der aristotelischen Psychologie anzusprechen ist, daß aber alle aristotelisches Gedankengut enthalten, das teils der ganzen Richtung, teils einzelnen Psychologen eigen ist. Es ist dabei nicht ausgemacht, ob dieses Erbgut bewußt übernommen ist oder ob es sich im einzelnen Falle um zufällige Parallelen handelt. Sicher hat Spranger seinen Strukturbegriff in Anlehnung an den Entelechiebegriff gebildet, ebenso gewiß ist W. Stern an Aristoteles orientiert und wandelt Husserl in aristoletischen Bahnen. Der prinzipielle Unterschied zwischen den modernen psychologischen Richtungen und der Psychologie des Aristoteles besteht darin, daß die moderne Psychologie empirischen Charakter hat, während die aristotelische von metaphysischen Bestandteilen stark durchsetzt ist.

Die induktiv-empirische Richtung hat mit der psychologischen Lehre des Aristoteles gemeinsam, daß sie naturwissenschaftlichen Charakter hat, was auch von einem großen Teil der aristotelischen Psychologie gilt, soweit sie nicht spekulativer Natur ist. Dagegen unterscheidet sich die experi-

mentelle Psychologie von der des Aristoteles durch den Aufbau des Psychischen aus Elementen und die Verwendung experimenteller Methoden.

Die geisteswissenschaftliche Psychologie eines Dilthey und Häberlin hat mit Aristoteles den Ausgangspunkt gemeinsam, den Begriff des Lebens. Wenn die beiden Lehren trotz des gemeinsamen Ausgangspunktes grundverschieden sind, die des Aristoteles beinahe farblos und objektivistisch, die geisteswissenschaftliche Lehre dagegen mehr in Lebensnähe gerückt, so ist der Grund darin zu sehen, daß der Begriff verschieden gefaßt ist. Bei Aristoteles ist unter Leben die gesamte Tätigkeit des Subjekts verstanden, Diltheys Lebensbegriff umfaßt nur jene Betätigungen, die im Bewußtsein ihren Beziehungspunkt haben. Aber Aristoteles bleibt nicht bei diesem funktionellen Lebensbegriff, sondern vertauscht ihn gegen den der Seele als der Trägerin eben dieses Lebens. Den Seelenbegriff ordnet er dem der Form bzw. Entelechie im Sinne einer zweckhaften Organisation unter, ein Begriff, dem wir im Strukturbegriff Sprangers wieder begegnen. Aristotelisch sind ferner die Begriffe Potenz und Akt, die in der vorstehenden Psychologie häufige Verwendung finden.

Die Phänomenologie übernimmt von Aristoteles den Wesensbegriff und die Wesensschau, die jedoch nicht Bestandteile der aristotelischen Psychologie bilden. Husserl geht aber weit über Aristoteles hinaus, indem er die Wesensschau in allen Fällen für möglich erklärt — Aristoteles lehrt sie nur für mathematische Gegenstände — und sie zur Grundlage aller übrigen Wissenschaften macht.

In der Theorie der modernen Psychologie konnten wir manche Übereinstimmungen mit Aristoteles, aber noch weit zahlreichere Verschiedenheiten feststellen. Ähnlich wie Aristoteles bestimmt Th. Lipps den Gegenstand der Psychologie. Auf gerade entgegengesetztem Standpunkt fanden wir Wundt, der für Psychologie und Naturwissenschaft einen gemeinsamen Gegenstand, die Erfahrung, aufstellt und den

Unterschied beider Wissenschaften lediglich im verschiedenen Standpunkt der Betrachtung findet. Külpe wiederum hat Bedenken gegen eine Bestimmung des Gegenstandes der Psychologie, — ein für Aristoteles unmöglicher Standpunkt — und begnügt sich mit der Bestimmung eines Ausgangsgegenstandes. Indem er aber der Psychologie die Aufgabe der Erkenntnis der Seele und ihrer Tätigkeiten zuweist, hat er ihr auch einen Gegenstand gegeben, der mit dem aristotelischen übereinstimmt.

Die geisteswissenschaftliche Psychologie Diltheys sieht den Gegenstand der Psychologie im Leben, worunter jene seelischen Tätigkeiten verstanden sind, die im Bewußtsein ihren Beziehungspunkt haben. Es ist bereits oben gezeigt worden, welche Rolle der Begriff des Lebens bei Aristoteles spielt. Eine neue Richtung schlägt die verstehende Psychologie bei Spranger ein, indem sie das Seelenleben des Individuums in Beziehung zu den objektiven Werten betrachtet. Damit wird aber der Standpunkt der Epirizität verlassen, der ja auch bei Aristoteles nur zum Teil gewahrt wird, während doch die moderne Psychologie, wenigstens soweit sie hier zum Vergleich herangezogen wird, durchaus empirisch sein will. Da bei Aristoteles auch diejenigen Lebensfunktionen, die nicht zugleich Bewußtseinserscheinungen sind, in den Kreis der Betrachtung einbezogen werden, verengt sich das Gegenstandsgebiet der modernen Psychologie. Sie erhält erst bei Häberlin wieder universalen Charakter, indem er als ihren Gegenstand den universalen persönlich gedachten Handlungszusammenhang, die universale Seele, ihre Eigenschaften und Handlungen bezeichnet.

Die Frage des Verhältnisses zwischen Leib und Seele wird von Aristoteles mittels des Begriffes der Entelechie gelöst. Die moderne Psychologie teilt diese Ansicht über das psychophysische Verhältnis nicht, sie bekennt sich mit Ausnahme Häberlins teils zur Lehre vom psychophysischen Parallelismus, teils zur Theorie der Wechselwirkung. Der Entelechiebegriff

spielt aber bei Spranger noch eine Rolle und die anderer Anwendung auch bei W. Stern.

Das Verhältnis zwischen Psychologie und Philosophie wird von den modernen Psychologen ganz verschieden bestimmt. Wundt bezeichnet die Psychologie als Grundlage der Geisteswissenschaften. Lipps rechnet sie zur Philosophie, während sie bei Külpe zu den Einzelwissenschaften gehört. Aristoteles teilt die Untersuchung über die Seele dem Physiker zu, läßt aber die Möglichkeit offen, daß auch der Metaphysiker sich mit ihr befasse, soweit sie nämlich keine organische Tätigkeit habe. Bei Häberlin ist die Psychologie der Naturwissenschaft nebengeordnet, der Philosophie als der Wissenschaft der Werte dagegen untergeordnet. Es ergeben sich demnach in der Frage des Verhältnisses beider Wissenschaften keinerlei Uebereinstimmungen mit Aristoteles, wenigstens nicht soweit es sich um theoretische Ueberlegungen der modernen Forscher handelt. In Wirklichkeit gehört die physiologische Psychologie eines Wundt ebenso zur Physik, d. i. Naturwissenschaft wie die entsprechenden empirischen Bestandteile der Psychologie des Aristoteles.

Ein Vergleich der von Aristoteles in der Psychologie angewandten Methoden mit denen der modernen Psychologie zeigt vor allem das Fehlen des Experiments. Seine Methode ist dem jeweiligen Gegenstand angepaßt, bald ist es die historische, bald die analytische oder die synthetische. Immer aber stützt sich Aristoteles genau wie die moderne Psychologie es auch tut, auf die Selbst- und die Fremdwahrnehmung zur Gewinnung der psychologischen Tatsachen.

Auf dem Gebiet der Lehre von der Empfindung kam unsere Untersuchung zu der Feststellung, daß die moderne Psychologie in diesem Punkt nicht wesentlich über Aristoteles hinausgekommen ist. Auch ihr ist es bis jetzt nicht gelungen, uns tiefer in das Wesen des Empfindungsvorganges einzuführen. Formell hat Aristoteles zwar nur fünf Sinnesgebiete unterschieden, erkannte aber bereits, daß der sog. Gefühlssinn

mehrere Objekte habe. Mit der Lehre vom Gemeinsinn als der Wurzel aller Sinne hat Aristoteles ein wichtiges Ergebnis der modernen Psychologie vorweggenommen, irrte sich aber insofern, als er den Sitz desselben ins Herz statt in das Gehirn verlegte. Maßmethoden, wie wir sie etwa bei Fechner, Weber, Wundt u. a. auf das Gebiet der Sinnesphysiologie angewandt finden, fehlen natürlich bei Aristoteles gänzlich. Dagegen kennt er den Schwellenbegriff ebenso wie den physiologischen Nullpunkt der Temperatur als auch die Tatsache, daß alzu große Sinnesreize schaden.

Bezüglich der Erkenntnis des Gefühls und seiner Bedeutung konnte die Untersuchung einen sehr wesentlichen Fortschritt der modernen Psychologie gegenüber Aristoteles feststellen. Dabei ist bemerkenswert, das die neuere Psychologie zunächst die aristotelische Tradition verließ, neue Wege einschlug, um dann wieder zur alten Anschauung, die jetzt freilich vertieft ist, zurückzukehren. Eine eigentliche Theorie der Gefühle finden wir zwar bei Aristoteles noch nicht; was er über das Gefühl und die Affekte sagt, ist verstreut in seinen einzelnen Schriften enthalten. In de anima wird die Behandlung des Gefühls sogar vernachlässigt. Aber auch in den spärlichen Bemerkungen erkennen wir den sicheren Blick des Psychologen, der die Stellung des Gefühls innerhalb des psychischen Verlaufs richtig erkennt, wenn er auch dessen volle Bedeutung noch nicht völlig erfaßt.

Als Dimensionen des Gefühls finden wir bei Aristoteles Lust und Unlust. Unter den modernen Psychologen vertritt auch Külpe diese Zweidimensionalität, während Wundt und Lipps eine Mehrdimensionalität annehmen. Häberlin vertieft auch in diesem Punkt unsere Einsicht: reine Lust und reine Unlust gibt es nicht, ein Gefühl ist nur mehr oder weniger Lust- oder Unlustgefühl, m. a. W. es gibt nur Mischgefühle. Die Unterscheidung von sinnlichen und geistigen Gefühlen der wir in der modernen Psychologie verschiedentlich begegnen, ist auch bei Aristoteles bereits vorhanden; jene andere

zwischen Gefühl und Affekt dagegen noch nicht, die πάθη bezeichnen beides. Die moderne Psychologie hat hier eine Scheidung vorgenommen und bezeichnet mit Affekt jene Reaktionen, die „besonders heftig" vor sich gehen. Aristoteles hat die Behandlung des Affektes innerhalb der Psychologie ebenfalls vernachlässigt, es finden sich aber im zweiten Buche der Rhetorik zahlreiche Bemerkungen über Liebe, Zorn, Haß usw. Er betrachtet aber die Affekte nicht vom psychologischen Gesichtspunkt, sondern lediglich nach dem Inhalt dessen, was dabei vorgestellt wird und was den Affekt nach außen kenntlich macht. Auf diesem Gebiete hat die moderne Psychologie entschieden Fortschritte zu verzeichnen, und es ist wiederum Häberlin, der uns in das Wesen des Affekts und seiner Genesis als eines Komplexes unerledigter Gefühle, deren Kern nicht selten in unerledigten negativen Einstellungen des Individuums gegen sich selbst besteht, tieferen Einblick gewinnen läßt. Auch in der Untersuchung der körperlichen Begleiterscheinungen der Affekte ist die moderne Psychologie über Aristoteles hinausgegangen. Besonders Wundt hat ihnen seine Aufmerksamkeit gewidmet und die Wirkung der Affekte auf Herz, Blutgefäße, Atmung und äußere Bewegungsorgane studiert.

Die verstehende Richtung der modernen Psychologie hat sich besonders um die Herausarbeitung des Begriffes der seelischen Struktur bemüht, ohne daß indessen bis jetzt eine eindeutige Fassung dieses Begriffes erzielt worden wäre. Bei Dilthey bedeutet Struktur die Gliederung unserer inneren Zustände. Der Strukturbegriff Diltheys hat funktionellen Charakter, die mannigfachen Zustände unseres Bewußtseins sind gegliedert, und diesen Strukturzusammenhang mit seiner wichtigsten Eigenschaft, der Zweckmäßigkeit, erleben wir. Unser Bewußtseinsleben zeigt Gliederung, das ist der Sinn des Strukturbegriffes bei Dilthey.

Es ist schon oben gesagt worden, daß der Begriff des Lebens bei Aristoteles ein anderer ist als bei Dilthey. Aber

Aristoteles behält diesen Lebensbegriff gar nicht bei, er vertauscht ihn mit dem der Seele, und damit wird die Funktionalität zur Substanzialität. Aber auch dieser substantiale Seelenbegriff enthält noch die beiden Merkmale der Organisation und der Zweckmäßigkeit, die in Diltheys Strukturbegriff enthalten sind.

Mehr Verwandtschaft noch mit dem aristotelischen Seelenbegriff zeigt der Strukturbegriff Sprangers, der die Tatsache zum Ausdruck bringt, daß der Mensch eine seelische Organisation besitzt, die dispositioneller Seinsgrund aller psychischen Erscheinungen ist. Sprangers Strukturbegriff besagt also, daß die notwendige Voraussetzung alles seelischen Geschehens eine Seele ist, deren Merkmale die Organisation und Disposition sind.

Dieser Strukturbegriff hat sein deutliches Vorbild in der Entelechie des Aristoteles, die das Merkmal der Organisation und der Disposition zeigt. Aber auch das teleologische Moment der Entelechie konnten wir beim Sprangerschen Strukturbegriff nachweisen, dort nämlich, wo er von Entwicklung spricht. Von Entwicklung reden wir nach Spranger nur unter Beziehung auf einen im Endzustand repräsentierten Wert, der selber in der Entwicklung als zielstrebende Kraft wirksam ist. Diesen Endzustand erkannten wir als die Entelechie, die im Entwicklungsprozeß als Telos wirksam ist.

Von großer Bedeutung ist der Entelechiebegriff bei Stern. In den Merkmalen der Kausalität, Wirkursache, und der Teleologie, Zweckursache, stimmt der Begriff mit dem des Aristoteles überein. Der Unterschied besteht dagegen in dem, was mit Entelechie bezeichnet wird. Bei Aristoteles ist sie konstitutives Element der Person, bei Stern wird der ganze Mensch als Entelechie bezeichnet. Bei Aristoteles ist die Entelechie causa formadis, finalis und movens, bei Stern ist sie auch causa materialis.

Ohne jede Parallele bei Aristoteles fanden wir die Bemühungen der modernen Psychologie, die Art des Erkennens

des Psychischen zu erforschen. Dilthey hat dafür den Ausdruck Verstehen gebraucht und ihn dem Erklären gegenüber gestellt. Das Verstehen ist für ihn ein künstlerischer Prozeß, in welchem wir Psychisches erkennen. Es ist einem Analogieschluß gleichartig und wird dadurch vollzogen, daß wir unser eigenes Seelenleben auf fremdes übertragen. Zur Vertiefung des Verstehensbegriffes hat besonders Husserl beigetragen, indem er logisches und psychologisches Verstehen voneinander trennte. Ebenso haben sich Jaspers und Spranger um die Klärung des Verstehensvorganges bemüht, ohne daß bis jetzt eine allgemein anerkannte Lösung gefunden wurde. Bei Häberlin ist Verstehen eine Art des Wahrnehmens, seine Grundlage und sein unerläßliches Mittel ist die funktionelle Identifikation, d. i. eine Ineinssetzung von Subjekt und Objekt im Ursprung ihres Zusammentreffens.

Bei Spranger wird die geisteswissenschaftliche Psychologie zur Typenpsychologie. Zwar zeigen sich bei Dilthey schon Ansätze zur Typenbildung, es sind aber keine Persönlichkeitstypen, wie sie Spranger aufstellt, sondern Typen der Weltanschauungen.

In Verfolg dieser Gedanken Diltheys stellt Spranger Persönlichkeitstypen auf. Er geht dabei von den Wertrichtungen aus und gründet die Beschreibung eines Charakters auf die seiner Wertrichtungen. Die einzelnen Wertrichtungen sind im Menschen nicht in beliebiger Kombination vorhanden, sie bilden vielmehr einen notwendigen Zusammenhang, den Spranger Lebensform nennt.

Diltheys Weltanschauungstypen und Sprangers Lebensformen haben ihr Vorbild in den *βίοι*, den drei Lebensweisen des Aristoteles.

Auf wesentlich anderem Wege löst Häberlin das charakterologische Problem, indem er eine Fülle von Gesichtspunkten aufzeigt, unter denen ein Charakter zu Zwecken seiner Beschreibung betrachtet werden muß. Sprangers Lebensformen sind abstrakte Typen, Formen, in die das ewig pulsierende

Leben hineingepreßt wird, nicht ohne daß ihm damit Gewalt angetan wird, Häberlins charakterologische Gesichtspunkte geben die Möglichkeit, diese ständig wechselnden Erscheinungen individuellen Lebens zu einem der vollen Wirklichkeit entsprechenden Gesamtbild zu vereinigen. Das Königsproblem moderner Psychologie hat damit seine Lösung gefunden.

Literatur.

Aristoteles, opera ed. Academia regia Borussia. Berlin 1831—1870.

— de anima recogn. G. Biehl. Leipzig 1911.

— de anima. Deutsch von E. Rolfes. Bonn 1901.

— Metaphysik, „ „ „ Leipzig 1921.

— Nikom. Ethik „ „ „ Leipzig 1921.

— Politik „ „ „ Leipzig 1912.

Biehl W., Die aristotel. Definition der Seele. Leipzig 1862.

Binswanger L., Einführung in die Probleme der allg. Psychologie. Berlin 1922.

Brentano Fr., Psychologie vom empir. Standpunkt. Leipzig 1874.

Cohn J., Grundfragen der Psychologie. Jahrb. d. Philos., 1. Jahrg. 1913.

Dessoir M., Abriß einer Geschichte d. Psychologie. Heidelberg 1911.

Dilthey W., Ges. Schriften Bd. IV u. V. Leipzig und Berlin 1924.

Driesch H., Geschichte des Vitalismus. Leipzig 1922.

Eucken R., Über die Bedeutung der aristotel. Philosophie. Berlin 1872.

— Methode der aristotel. Forschung. Berlin 1872.

Fechner G. Th., Elemente der Psychophysik. Leipzig 1860.

Geyser J., Lehrbuch der allgem. Psychologie. Münster 1920.

— Neue und alte Wege der Philosophie. Münster 1916.

— Erkenntnistheorie des Aristoteles. Münster 1917.

Häberlin P., Der Gegenstand der Psychologie. Berlin 1921.

— Der Leib und die Seele. Basel 1923.

— Der Geist und die Triebe. Basel 1924.

— Der Charakter. Basel 1925.

Hegg H., Verhältnis der Phänomenologie zur Psychologie. Diss. Bern 1920.

Hertling Georg, Materie und Form bei Aristoteles. Bonn 1871.

Husserl Edm., Philosophie als strenge Wissenschaft. Logos. I, Heft 3, 1910/11.

Husserl Edm., Ideen zu einer reinen Phänomenologie. Halle 1913.
— Logische Untersuchungen. Halle 1913.
Jäger Werner, Aristoteles. Berlin 1923.
Jaspers K., Allgem. Psychopathologie, 2. Aufl. Berlin 1920.
— Psychologie d. Weltanschauungen. Berlin 1920.
Joëel K., Geschichte d. antiken Philosophie. Tübingen 1921.
König Edm., W. Wundt als Psychologe und Philosoph. Stuttgart 1902.
Krüger Felix, Der Strukturbegriff in der Psychologie. Jena 1924.
Külpe Osw., Grundriß der Psychologie. Leipzig 1893.
— Vorlesungen üb. Psychologie, herausg. von K. Bühler. Leipzig 1920.
Lipps Th., Vom Denken, Fühlen und Wollen. Leipzig 1902.
— Grundtatsachen des Seelenlebens. Bonn 1883.
— Leitfaden der Psychologie. Leipzig 1903.
Mercier Dés., Psychologie. Deutsch von L. Habrich. Kempten und München 1906.
Nalbach J., Empfindung und Gefühl bei Kant. Diss. Bonn 1913.
Selz Otto, Über Persönlichkeitstypen. Jena 1924.
Siebeck H., Geschichte d. Psychologie. Gotha 1880.
Spranger Ed., Der gegenwärtige Stand d. Geisteswiss. Leipzig 1925.
— Lebensformen. Halle 1921.
— Psychologie des Jugendalters. Leipzig 1925.
Stern W., Person und Sache. Leipzig 1923.
— Die menschliche Persönlichkeit, 3. Aufl. Leipzig 1923.
— Differentielle Psychologie, 3. Aufl. Leipzig 1921.
Schweitzer W., Erklären und Verstehen in der Psychologie. Bern 1924.
Tumarkin Anna, Prolegomena. Leipzig 1923.
Wundt W., Über die Definition der Psychologie. Philos. Stud. Bd. 12. Leipzig 1895.
— Grundriß der Psychologie, 4. Aufl. Leipzig 1901.
— Grundzüge der physiolog. Psychologie, 5. Aufl. Leipzig 1902.
— Vorlesungen über Menschen- und Tierseele. Leipzig 1892.
— System der Philosophie. Leipzig 1907.

Vita.

Ich, Ludwig Wilhelm Jakob Keller aus Karlsruhe, wurde als Sohn des heute in Weil-Leopoldshöhe lebenden Werkstättenvorstehers a. D. Ludwig Keller und seiner Ehefrau Maria Tröndle am 5. August 1889 in Basel geboren. Daselbst besuchte ich die Primar- und die untere Realschule und war von 1904—1910 Schüler des Lehrerseminars in Freiburg i. Br. Nachdem ich 1910 die Kandidatenprüfung und 1913 die Dienstprüfung abgelegt hatte, war ich an verschiedenen Orten, zuletzt in Weil-Leopoldshöhe, als Lehrer tätig. Von hier aus besuchte ich Vorlesungen und Übungen an den Universitäten Basel und Freiburg i. Br. und zwar bei den Herren Braun, Häberlin, Honecker, Joël, Tappolet und Walser. 1925 erwarb ich am Bertholdsgymnasium zu Freiburg i. Br. das Reifezeugnis. Allen meinen Lehrern, besonders aber Herrn Prof. Häberlin, Basel, unter dessen Leitung die Arbeit entstand und Herrn Prof. Honecker, Freiburg i. Br., der mich in das Verständnis des Aristoteles einführte, bin ich zu großem Dank verpflichtet, dem hiermit gebührend Ausdruck verliehen sei.